ZNAK

MIESIĘCZNIK

DIALEKTYKA LUDZKIEGO MYŚLENIA:
rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim

Listy gazdów

KRAKÓW
Rok XXI CZERWIEC (6) 1969

180

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 9,5. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 12 maja 1969 r. Druk ukończono w lipcu 1969 r. Zam. nr 231 12. V. 1969 r. A-62
INDEKS 38420

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XXI Nr 180 (6)
Czerwiec 1969
Kraków

W DNIU 18 CZERWCA 1969 ZMARŁ

JERZY ZAWIEYSKI

ZNAKOMITY PISARZ
CZŁOWIEK WIELKIEGO SERCA
WIERNIE SŁUŻĄCY SWEMU KRAJOWI
NASZ PRZYJACIEL,
WSPÓŁZAŁOŻYCIEL „ZNAKU"

ZMARŁ JERZY ZAWIEYSKI,
człowiek o niezwykłej wrażliwości na wszystko, co się działo w nim i dookoła niego, w innym człowieku i w innych ludziach, odczuwający dramatyczność i tragizm wielu momentów naszego istnienia,
myśliciel, nachylający się w zadumie nad ludzkim cierpieniem a szczególnie nad takim, jakie wynika z sytuacji konfliktowych w życiu osobistym i społecznym,
człowiek spragniony ciepła ludzkiej przyjaźni i wiernie jej dochowujący,
wyciągający ręce do bratniego uścisku z każdym kto myśli i czuje podobnie, tak samo, odmiennie, lub przeciwnie,
włączający się żarliwie w każdy ruch dążący do przemiany doli ludzkiej na lepsze, czy to było Ruchem Ludowym czy socjalizmem,
w szczytowym momencie rozwoju swej osobowości — głęboko przekonany, świadomy chrześcijanin, najwyższe światło dane ludzkości widzący w Ewangelii,
jej służbie poświęcający swe zdolności artystyczne, talent pisarski i trud osobisty działacza oświatowego, wykładowcy, prelegenta, profesora i pisarza,

*

Był wczesny ranek 18 czerwca 1969 roku, gdy znów — jakoś — jakby: „Ideał sięgnął bruku".

Cóż, bywa i tak z człowiekiem!

Przecież Boży Syn — z swego Krzyża modlił się Ojcu słowami człowieka: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" Ale — tegoż umęczonego Syna Bożego ostatnie słowa były: „Ojcze w ręce Twoje oddaję ducha mojego".

Jurku Kochany! Poczuliśmy się ubożsi po Twoim odejściu. Pod wielu względami reprezentowałeś nas i wyrażałeś w żywej pełni swego słowa to, co czuł w sobie każdy z nas, i sprawiłeś,

że wielu różnych ludzi w Polsce zaczęło doceniać znaczenie chrześcijańskiej postawy życiowej.
Czujemy się ubożsi przez Twoje odejście ale i wzbogaceni — nie tylko przez Twoje prace ale i przez Twoje cierpienie.
Nawet przez brak Ciebie — pozostaniesz z nami.

Weźmy do rąk jedną z wielu Jego książek i z pierwszych stroniczek odczytajmy:
„Oto noc nad światem, ciemna i groźna, długa, zdaje się bez końca...
Nie widzimy się poprzez ciemność i zdaje się nawet, jakbyśmy nigdy nie byli zdolni dojrzeć się nawzajem...
Wiemy, że obok nas przechodzi człowiek. Drugi człowiek, który błądzi i szuka. Wołamy się w ciemnościach, ale ręce nie mogą natrafić na wyciągnięte ręce tamtego. Wzywamy pomocy, chociaż utraciliśmy nadzieję.
Gdy milknie w nas gorycz, gdy przycicha rozpacz — ona obejmuje nas i przez ruiny świata prowadzi ku życiu.
Tylko przez nią spotyka się człowiek z Bogiem, Niebo z ziemią. Pod jej tchnieniem giną mroki nocy, żyją umarli i świat podnosi się z ruin. Odnajdują się ręce, które wzywały pomocy — i otwierają się serca, otwarciem ramion i otwarciem oczu...
Niech nas ośmieli nadzieja, byśmy mogli wypowiedzieć na nowo słowo wzgardzone, zranione boleśnie, słowo: bracie.
Spójrz: to jedno słowo Dobrej Nowiny rozwidnia świat. Oto odeszła noc, bracie, i niebo nachyliło się nad ziemią, nad tobą i wszystko co jest, patrzy na ciebie, czeka, bo jesteś synem Nieba, młodszym bratem aniołów, — jesteś bezcenny, nie powtórzony w nikim, wolny, jedyny!
Ty jesteś „Skarb ukryty", „Sól ziemi" i tobie obiecane jest Niebo.
Bracie..."

Ks. Jan Zieja

MIECZYSŁAW ALBERT KRĄPIEC OP

JEDNOSTKA A SPOŁECZEŃSTWO*

Zarysowany w tytule temat obejmuje szereg zagadnień, dotyczących struktury człowieka, organizacji społeczności, wzajemnych różnorodnych stosunków między społeczeństwem a jednostką, których wyczerpujące omówienie wymagałoby obszernej monografii. Z konieczności więc trzeba dokonać pewnych zawężeń, w rezultacie których zasadniczy problem artykułu można wyrazić w formie pytania: czy i pod jakimi warunkami społeczność gwarantuje rozwój osobowości? Chodzi tutaj o rozważenie przede wszystkim warunków ontycznych wzajemnej relacji jednostki i społeczeństwa w drodze analizy: a. koncepcji osobowości, b. charakteru bytowego społeczności oraz c. podstawy więzi społecznej, którą jest tzw. dobro wspólne. Ogólna odpowiedź na tak sformułowany problem mieści się w znanej koncepcji personalizmu. Wydaje się jednak, że należy mocniej, niż to dotychczas czyniono, podkreślić organiczne powiązanie teorii społeczeństwa z koncepcją ludzkiej osobowości.

I

W filozofii współczesnej daje się zaobserwować szczególny wzrost zainteresowania problematyką człowieka, zwłaszcza w jego uwarunkowaniach społecznych. Zagadnienia te podjął J. Maritain, E. Mounier a także współcześni egzystencjaliści (M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel, J. P. Sartre, L. Lavelle, R. Le Senne). Zwrócenie specjalnej uwagi na egzystencję człowieka dokonało się jednak już u Kierkegaarda jako reakcja na absolutny idealizm Hegla. Kierkegaard wystąpił przeciwko sfunkcjonalizowaniu i zobiekty-

* Treść tego artykułu stanowił wykład na „Tygodniu Filozoficznym" KUL-u w lutym 1969 r.

wizowaniu człowieka, podkreślił jego indywidualność, przejawiającą się zwłaszcza w przeżyciach religijnych.

Podobnie jak Kierkegaard, chociaż on niezależnie, przeciw sfunkcjonalizowaniu ludzkiej egzystencji wystąpił G. Marcel dyskredytując taki pogląd na jednostkę ludzką, która „w oczach własnych i cudzych przedstawia się wyłącznie jako zbiór, nagromadzenie określonych funkcji" [1]. Stanowisko to jest wspólne także dla innych egzystencjalistów np. Sartre'a czy Camusa. Osoba ludzka bowiem nie daje się sprowadzić wyłącznie do funkcji społecznej: faktu bycia urzędnikiem, księdzem, lekarzem, robotnikiem, profesorem itp. Egzystencjaliści podkreślają także odrębność ludzkiej osoby w stosunku do przyrody. Człowiek jest kimś „dla-siebie", chociaż jest „z przyrody", człowiek „egzystuje" (*sistit ex*); więcej jeszcze — człowiek nieustannie wychodzi poza swoje granice, dokonuje aktów transcendencji w stosunku do przyrody i samego siebie.

Teorie personalistyczne, zwłaszcza Maritaina i Mouniera, dokonując rozróżnienia między indywiduum a osobą, zwracają uwagę, że sama jednostkowość człowieka, która jest funkcją materii, nie wyodrębnia go w stosunku do grupy społecznej, ale podporządkowuje tej grupie na wzór podporządkowania komórki biologicznej całemu organizmowi. Natomiast człowiek jako osoba góruje nad społecznością, która powinna być jemu podporządkowana.

Zarysowana w teoriach personalistycznych problematyka człowieka domaga się jednak ponownego rozważenia, gdyż zagadnienie stosunku jednostki do społeczeństwa jest stale aktualne, żywe, posiada doniosłe znaczenie praktyczne. Wydaje się także konieczne ponowne, bardziej organiczne związanie tej problematyki z tradycją klasycznej myśli filozoficznej.

A. Filozoficzna teoria osoby posiada swoją historię, sięgającą koncepcji Arystotelesa. To właśnie Stagiryta w księgach „subtancjalnych" *Metafizyki* opracował strukturę bytu substancjalnego. Z historii koncepcji substancji wiadomo, że sam Arystoteles nie miał ostatecznie opracowanej teorii substancji jako bytu samoistniejącego, najdoskonalszego, będącego przedmiotem naukowego czyli — w rozumieniu Arystotelesa — koniecznościowego, stałego i ogólnego poznania. Pozostało więc nadal kwestią sporną, w jakim sensie substancja była przezeń pojmowana jako szczytowy moment rozwoju bytu: czy substancja jako TODE TI — „coś oto" konkretnie istniejącego, np. Sokrates, czy też — jak twierdził sam Stagiryta — substancja jako TO TI EN EINAI czyli przedmiot definicyjnego

[1] Cytuję za F. Coplestonem, *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, „Znak", nr 113 (11/1963), s. 1286.

poznania? A jeśli — jak twierdził Arystoteles — ta druga hipoteza jest prawdziwa, to należałoby zapytać: jakie elementy dodane do substancji jako przedmiotu definicyjnego poznania konstytuują substancję jako „ten oto" konkretnie istniejący byt?

Arystoteles sam takiego pytania nie postawił. Pojawiło się ono w innych historycznych warunkach kulturowych na tle teologicznych sporów dotyczących osoby Chrystusa. Ewangelia podała chrześcijanom do wierzenia, że Chrystus jest zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. W związku z tym powstały dociekania: czy Chrystus jest jednym bytem czy też „zlepkiem" dwóch bytów? Czy zatem bytowość Boska nie pochłania bytowości ludzkiej jak morze pochłania kroplę oliwy? Czy też może jeszcze inaczej, była w Nim tylko bytowość ludzka a Boskość ogarnęła ją na pewien okres czasu, np. od chrztu w Jordanie do momentu śmierci Jezusa? Sporów i interpretacji było wiele. Rozróżnienia Kościoła i teologów poszły w kierunku następujących ustaleń: a. w Chrystusie istnieje rzeczywiście dwojaka natura (natura, substancja OUSIA) Boska i ludzka, b. Chrystus jest jednym istotnie bytem, bo ma jedną tylko samoistną osobowość (substancja — HYPOSTASIS) Boską.

Gdyby bowiem Chrystus miał dwie samoistności osobowe, to nie byłby jednym bytem, ale stałby się zlepkiem dwóch bytów, a w takim wypadku nie byłoby odkupienia, gdyż na przeproszenie Boga za grzechy człowieka, zgodnie z teologią katolicką, trzeba, by przepraszający był zarazem Bogiem i człowiekiem. Te negatywne raczej ustalenia dogmatyczne, zachowywały objawioną wiarę w Chrystusa jako Boga-Człowieka. Terminologia jednak w tym zagadnieniu była bardzo chwiejna, zwłaszcza istniały duże nieporozumienia pomiędzy słownictwem teologów Zachodu i Wschodu.

W interesującej nas i dla nas istotnej tradycji Zachodu położono akcent na koncepcję osobowości. Osobą jest tylko pełna, czyli realnie samoistniejąca substancja (natura) rozumna. Boecjusz wsławił się definicją osobowości jako *rationalis naturae individua substantia* — niepodzielona (jednostkowa) substancja natury rozumnej. Odtąd osobowość była zawsze rozumiana jako konkretna, czyli realnie bytująca, ale zarazem i doskonała — której nic w porządku bytowości rozumnej nie brakuje — substancja.

Konkretność jednostkowa w tradycji arystotelesowskiej wiązała się z koncepcją materii. Materia bowiem była racją jednostkowienia. Jednostkowość substancji — zgodnie z tradycją Szkoły — była rozpoznawana dzięki demonstratywnym cechom jednostki. Spekulacja scholastyczna sprowadziła je do: formy, kształtu, czasu, miejsca, rodu, ojczyzny, nazwy. Jednostkowa substancja była więc

rozpoznawana przez wyliczenie owych cech, które normalnie umieszcza się w dowodach osobistych. Nie znaczy to jednak, że owe cechy rozpoznawcze konstytuują osobowość czyli natury rozumnej doskonale istniejącą substancję.

Filozoficzna teoria osoby zawsze jest uwikłana w system filozoficzny i w zależności od koncepcji przedmiotu oraz założeń systemu modyfikuje się. Skoro bowiem osobowość jest momentem szczytowym bytu, to tylko ten element bytowy konstytuuje bytowość natury rozumnej, który zarazem konstytuuje samą realną bytowość. W kierunkach znajdujących się pod wpływem Platona wskazywano np. na elementy henologiczne, czyli na absolutną tożsamość bytu ze sobą, w nurcie arystotelesowskim na elementy formalne, we współczesnej interpretacji tomizmu na istnienie-życie, w kierunkach idealistycznych na jakiś moment świadomości itd.[2]

Skoro więc w metafizyce realistycznej momentem konstytuującym bytowość jest aktualne, proporcjonalne do konkretnej natury istnienie, to także istnienie-życie, proporcjonalne do konkretnej natury rozumnej konstytuuje osobowość człowieka. Przejawia się ono w jego aktach psychiczno-duchowych takich jak poznanie, miłość itp.

Należy tu jednak zwrócić uwagę, że istnienie konkretne proporcjonalne do jednostkowej ludzkiej istoty, czyli życie tego oto człowieka nie jest czymś, co dochodzi z zewnątrz, ale kształtuje go od wewnątrz przez to, że sam człowiek-osoba w sposób świadomy i „dla siebie" kształtuje się i dobiera sobie unikalny wyraz bytowy, podczas gdy bytowe jednostki nierozumne już są ukształtowane przez tworzącą je naturę. Przeto istnienie konkretne natury rozumnej umożliwia człowiekowi „dobranie sobie twarzy", stanie się kimś, kto transcenduje świat, jest bytem „dla siebie" — „osobą".

Oczywiście — jak o tym jeszcze będzie mowa — człowiek będąc bytem dla siebie jako osoba, jest tym samym bytem „dla-drugiego", dla drugiej osoby. Nasze bowiem unikalne życie-istnienie realizuje się jako świadome, ludzkie o tyle, o ile jesteśmy kształtowani przez osoby drugie i o ile sami, na mocy naszej przygodnej struktury, jesteśmy przyporządkowani i przyporządkowujemy się osobom drugim. Człowiek od dziecka do śmierci żyje w kręgu osób drugich i o tyle realizuje siebie, o ile jest bytem dla drugiego.

Istnienie zatem konkretne i proporcjonalne dla rozumnej natury jednostkowej, wyrażające się w naszym życiu jest tego typu istnie-

---

[2] W tym miejscu należałoby uczynić, przynajmniej krótki przegląd głównych koncepcji osobowości (nie czynię tego z braku miejsca) mając na względzie odpowiednio rozumianą koncepcję bytu resp. przedmiotu różnych kierunków filozoficznych. Przegląd różnych koncepcji osoby podaje W. Granat, *Osoba ludzka, próba definicji*, Sandomierz 1961.

niem, które otwarte jest na autodeterminację, na „stwarzanie się", czyli na kształtowanie tego, co jest najbardziej osobiste i od czego wywodzi się polska nazwa „osoba" — „coś co jest wyrazem siebie", z tym, że „być sobą" znaczy istnieć tak, że mamy możność w sposób wolny, inaczej niż w przyrodzie, dobrać sobie jedyny, unikalny sposób samoświadomego bytowania.

W procesie analizy filozoficznej różnorodnych działań jednostki ludzkiej, w których ujawnia się jej odrębny, bytowy charakter, dochodzimy do wykrycia istotnych cech osobowego działania oraz natury ich podmiotu, to jest osoby. Zwykło się wymieniać sześć istotnych właściwości osoby, z których trzy pierwsze wskazują na osobowość jako byt „dla siebie" transcendujący przyrodę, a trzy następne charakteryzują go jako byt „dla drugiego" w powiązaniu ze społecznością. Są to: a. możność intelektualnego poznania, b. możność miłości, c. możność wolnej decyzji, d. podmiotowość praw, e. godność religijna, f. zupełność, całość.

Trzy pierwsze cechy wskazują na to, co w klasycznej filozofii określano terminem „natura rozumna" lub „intelektualna". A zatem być osobą, to być bytem natury rozumnej, wyższej niż cała przyroda, bo bytującej psychicznie „dla siebie". Znaczy to po pierwsze: mieć aktualną możność intencjonalnego ubogacania siebie o to wszystko, co zostaje poznawczo przyswojone. Jedynie byt posiadający zdolność intelektualnego poznania jest w stanie „poszerzać" niejako granice swego istnienia, transcendować przyrodę i siebie jako twór przyrody „wchłaniając" w siebie świat poznawany oraz tworząc nowe, zależne w istnieniu od intelektu byty stanowiące domenę ludzkiej kultury. Po drugie: byt natury rozumnej jest w stanie „wyjść poza" granice swego bytu zwracając się w kierunku poznawanego przez siebie przedmiotu aktem miłości, to jest „dążenia ku" temu, co pojęte zostało przezeń jako dobro i cel. Wolność decyzji — cecha trzecia — akcentuje możność świadomego i dobrowolnego wyboru swego celu-dobra, świadome przyporządkowanie swego działania do dobra. Szczególną domeną wolności decyzji jest środowisko innych wolnych osób, z których wolnością musimy „wolnie" naszą wolność uzgadniać.

Dzięki tym trzem elementom, które konstytuują od „wewnątrz" i „dla siebie" ludzki byt jednostkowy, osoba transcenduje całą przyrodę, jest kimś, posiada możność realnego wpływu nie tylko na kierunek i formę własnego działania, ale i na przedmiot tego działania — kształtuje zarówno siebie jako działającą, jak i podległy sobie świat przyrody — oczywiście w granicach własnej rozumnej natury oraz natury świata i wolności osób drugich.

Dalsze trzy cechy osoby biorą pod uwagę jej stosunek nie tyle do przyrody co do innych osób. O ile podstawowym, naturalnym,

ontycznym celem człowieka jako natury rozumnej jest pełnia bytu osobowego w zakresie poznania, miłości i wolności, o tyle można mówić o jego prawie do rozwoju osobowego tak, aby nie uszczuplić tego samego prawa osób drugich, wraz z całym szeregiem uprawnień szczegółowych, dotyczących środków i dóbr, które mają zespołowi osób tworzących społeczność ten rozwój umożliwić. Mówimy, że każda osoba ludzka jest podmiotem praw, to jest, że każda ma prawo do realizowania swych celów jednostkowych oraz osiągania i używania dóbr-środków niezbędnych dla jej pełnego, osobowego rozwoju.

Skoro ze swej natury każda osoba ludzka jest bytem skierowanym ku światu na zewnątrz siebie, to jest ona również zrelacjonowana do osób drugich, zwłaszcza że byt osobowy jest proporcjonalnym — w sensie właściwym — przedmiotem poznania i miłości drugiej osoby. Ludzki aparat poznawczy i wolitywny jest „nastawiony" na działanie korelatywne drugiej osoby — odbiorcy. Potocznie mówi się o kontakcie, łączności, komunikacji międzyosobowej zakładając względną równopłaszczyznowość oraz wzajemną, proporcjonalną aktywność obydwu faktorów takiej relacji.

Świat bezosobowy — świat rzeczy — nie jest w stanie zaspokoić osobowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania, w ogóle bytowania. Byt osobowy wyposażony w szereg możliwości wyróżniających go od świata przyrody nie mógłby ich rozwinąć, nie mógłby zrealizować swej natury nie nawiązując dialogu z bytem sobie podobnym, zdolnym do współmiernej reakcji — odpowiedzi. Już w starożytności i średniowieczu dostrzeżono, że każdy ludzki akt poznania, nawet przedmiotów martwych, zawiera moment odniesienia do osoby — człowiek poznaje na sposób „dictio" czyli „mówienia o czymś". Równolegle z aktem uświadamiania sobie poznawczego przedmiotu powstaje w nim dążność do wyrażenia, zakomunikowania tego, co zostało przezeń poznane. Dążenie to byłoby nieuzasadnione, sprzeczne, gdyby nie było z istoty swej skierowane do kogoś, do osobowego odbiorcy. Co więcej, gdyby wykluczyć ów moment odniesienia aktów rozumnej jednostki ludzkiej do drugiej osoby, człowiek nie doszedłby do samoświadomości własnej aktywności, a więc i samego siebie. Akt samoświadomości bowiem jest wtórny w stosunku do spontanicznego aktu, skierowanego ku rzeczywistości pozapodmiotowej. Refleksja nad własnym działaniem, świadomość siebie jako działającego pojawia się po działaniu, które już zaistniało. Aby zaś człowiek rozpoznał siebie jako osobę, byt odmienny od świata przyrody, musi w swym rozumnym działaniu natrafić na byt sobie podobny, dający się rozpoznać również jako osoba zdolna do udzielenia odpowiedzi na owo „dictio" podmiotu i ujawnienia współmiernej reakcji.

Jeszcze wyraźniej to przyporządkowanie osoby drugiej osobie występuje w aktach wolitywno-emocjonalnych, w aktach miłości, które angażują całość życia osobowego (suponują bowiem akty poznawcze zmysłowo-intelektualne), są pełnym wyrazem osobowości i domagają się tym bardziej adekwatnej odpowiedzi — „odwzajemnienia" ze strony drugiej osoby, do której jedynie jako do proporcjonalnego celu-dobra mogą być i są kierowane. W przeciwnym bowiem razie miłość, do jakiej osoba ludzka z natury swej jest zdolna, byłaby bezprzedmiotowa, pozbawiona racji zaistnienia.

Istnienie-życie ludzkie, świadome oraz nacechowane miłością i wolnością, transcendentne w stosunku do przyrody, a nawet częstokroć przeciwstawiające się jej bezrozumnym siłom, jest wytłumaczalne jedynie w odniesieniu do innego bytu osobowego. Na linii reakcji osoby do osoby mieszczą się też wszystkie akty religijne człowieka. Przedmiot tych aktów rozmaicie bywał i bywa rozumiany. We wczesnym historycznym okresie rozwoju życia religijnego — zwykle jako istota podobna do człowieka tylko znacznie odeń potężniejsza. Stąd można by mówić o pośrednictwie osoby ludzkiej w wychowaniu człowieka do religijnej czci Osoby transcendentnej. Istotą jednak każdego aktu religijnego jest odniesienie ludzkiej osoby do Kogoś, kto ostatecznie uzasadnia jej dążenie do pełni bytu osobowego, pełni poznania, miłości i wolności, konsekwentnie: pełni istnienia, któremu trudno wyznaczyć limit „stan nasycenia". Stąd ostateczny cel ludzkiego bytu osobowego -- ostateczne Dobro (w terminologii zsubiektywizowanej: szczęście) może być pojęte tylko dynamicznie jako nieskończoność aktualizacji bytu osobowego w odniesieniu do innego Bytu — także Osobowego, który jedynie jest w stanie wypełnić bytową „pojemność ludzkiej osoby. „Pojemność" ta okazuje się nieograniczona, podobnie jak możliwość nawiązywania różnorodnych, stale nowych ubogacających człowieka relacji ze światem zewnętrznym.

Te ostateczne, religijne motywacje bytowych aspiracji stanowią o religijnej godności osoby. Historia tych motywacji sięga najodleglejszych początków ludzkiej kultury umysłowej. Intuicja religijna stanowi bowiem jedną z najpierwotniejszych danych poznawczych w zakresie wiedzy humanistycznej — wiedzy człowieka o sobie samym.

Fakt zrelacjonowania ludzkiej osoby nie stoi w sprzeczności z inną cechą bytu osobowego, jako substancjalną całością, zupełnością. Osoba ludzka w obrębie bytu dostępnego poznaniu umysłowemu jest najwyższym, najdoskonalszym tworem ontycznym i nie może zostać podporządkowana w całości w istotnych aspektach swej rozumnej natury bytowi od siebie niższemu, a tym bardziej po-

chodnemu. Z racji jednak swej wielostronnej potencjalności, obejmującej całość jej działań naturalnych, jest ona przyporządkowana do społeczeństwa.

B. W naszkicowanej ogólnie i pobieżnie teorii osoby interesują nas tu przede wszystkim momenty, które decydują o społecznym charakterze ludzkiej osobowości, które mogą się stać podstawą do ustalenia relacji osoba—społeczność. Mówi się potocznie, że człowiek jest istotą społeczną. Znaczy to przede wszystkim, że osoba ludzka, będąc bytem przygodnym, a więc spotencjalizowanym nie jest w stanie zaktualizować swej natury natychmiast poprzez właściwe sobie działania i bez współudziału i pomocy osób drugich.

Każdy samoistniejący, konkretny byt przygodny, będący przedmiotem naszego empiryczno-intelektualnego poznania jest bytem złożonym, mimo że jest bytem rzeczywiście jednym, aktualnie niepodzielonym. Człowiek jako tak pojęty byt jest więzią koniecznych, a mając na uwadze jego bytowy aspekt, transcendentalnych relacji, konstytuujących go jako jedną bytowość. Dostrzegamy w nim cały szereg „składowych części" tego typu na przykład, co części integralne, konstytuujące ciało człowieka, części istotne jak materia i forma (dusza), części substancjalne: substancja i przypadłości; istota (natura) i konkretne, jednostkowe istnienie itd. Ważne zwłaszcza jest zwrócenie uwagi na dwa typy złożeń: z tak zwanych części integrujących oraz z substancji i przypadłości. Na skutek złożenia z „części substancjalnych" organizm ludzki znajduje się w ciągłym ruchu i przepływie materii. W ludzkim organizmie powstaje cały szereg nowych komórek, cały szereg ginie. Organizm rozwija się od stanów embrionalnych do pełni dojrzałości. Rozwój zaś następuje powoli. Równocześnie człowiek, będąc bytem złożonym w tym aspekcie jest zarazem jednostkową substancją, która działa poprzez swoje właściwości, czyli tak zwane „władze działania", jakimi są: władze poznawcze — intelekt oraz zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, władze wolitywne, pożądawcze, popędliwe, które konstytuują emocjonalno--dążeniową stronę człowieka, władze motoryczne oraz władze wegetatywne, umożliwiające życie biologiczne: przyjmowanie i asymilację pokarmów oraz rozmnażanie.

Uwarunkowania bytowo-materialne są jednym z aspektów potencjalności osoby oraz racji tłumaczących relację osoby do innych osób. Osoba ludzka jest konkretnym, jednostkowym „compositum", w którym elementy materialno-zmysłowe oraz racjonalno-wolitywne stanowią specyficzną jedność — jedność dynamiczną, podległą ciąglemu rozwojowi i doskonaleniu. Powolny, wieloetapowy i wielostronnie uwarunkowany rozwój wszystkich władz

ludzkiej natury, „niesamodzielność" ludzkiej egzystencji, obejmująca prawie jedną czwartą życia człowieka, uzależnia go od osób drugich, stanowi jedną z podstaw faktu organizowania się ludzkich jednostek w grupy społeczne rozmaitego rodzaju.

Spotencjalizowanie dotyczy całości życia człowieka w rozmaitych aspektach, toteż charakter więzi międzyosobowych, łączących człowieka z rozmaitymi grupami społecznymi, bywa również odpowiednio wieloraki. To, co istotne w każdej z tych więzi, to fakt międzyludzkiej współzależności w sukcesywnym dochodzeniu do pełni bytu osobowego każdej ludzkiej jednostki. Cała bowiem jej złożona struktura stanowi podstawę zaistnienia relacji: osoba-społeczeństwo. Osoba ludzka, mimo iż stanowi pewien całkowity i zupełny „świat w sobie", nie może się rozwinąć, jak o tym była już mowa, zrealizować swych możliwości ani uprawnień, stanowiących właśnie o zupełności osobowego „świata", bez współdziałania z innymi osobami.

Okazuje się, że samodzielna jednostka ludzka „tworzy się" w trakcie tej wielostronnej interakcji między osobami, jest o tyle „bytem w sobie" — samodzielnym i zupełnym, o ile jednocześnie jest „bytem dla drugiego" — bytem społecznym. Potencjalność ludzkiej natury tłumaczy istotę więzi społecznej w aspekcie tzw. przyczyn wewnętrznych (konstytuujących byt osobowy jako ten oto jednostkowy konkret).

Pełniejsze wyjaśnienie istoty społeczeństwa jako bytu-relacji między osobami wymaga ponadto uwzględnienia celu — to jest dobra wspólnego jako ostatecznej racji zaistnienia społeczeństwa.

Społeczeństwo jest jakby ekologiczną (kulturową) niszą, pozwalającą na rozwój tak biologiczny jak i psychiczny człowieka. Tak pojęta społeczność zawiera między innymi ogół zjawisk psychicznych, nadający zbiorowisku ludzi określony charakter organizacji, wynikający z psychicznego poczucia ładu. Oczywiście takie zjawisko psychologiczne w płaszczyźnie teoriopoznawczej suponuje jakiś przedmiot, ku któremu przeżycia te są skierowane, słowem już suponuje jakiś byt społeczny i dlatego psychologicznego aspektu nie można przyjąć jako pierwotnego w analizie bytu społecznego.

Z punktu widzenia filozoficznego (metafizycznego lub ontologicznego) społeczność jest niewątpliwie pewną rzeczywistością, pewnym bytem. Nie jest to jednak byt samoistny, jak na przykład samoistnym bytem jest człowiek lub inny byt fizyczny, żyjący. Społeczeństwo można jedynie pojąć jako *zespół ludzi powiązanych relacjami*. Same relacje wiążące ludzi (z filozoficznego punktu widzenia) nie są relacjami konstytuującymi bytowość w porządku substancjalnym, lecz są relacjami konstytuującymi „bytowość spo-

łeczną" — relacyjną, w której „skład" wchodzą poszczególne podmioty jako byty samoistne rozumne.

Czymże jednak jest ów „społeczny byt", który nie jest bytem substancjalnym, o istotnej, immanentnej jedności działania? Nie było teorii głoszącej substancjalną jedność bytu społecznego [3]. Taka zresztą teoria z konieczności negowałaby substancjalną jedność poszczególnych osób ludzkich, co byłoby wręcz niedorzeczne. Jeśli byt społeczny jest zbiorem ludzi—osób, to można go pojąć tylko jako jedność relacji pomiędzy osobami. W tej jednak „jedności relacji" czyli tym jeszcze bliżej nieokreślonym „bycie relacyjnym" — (jedność i byt są wartościami transcendentalnymi, równoważnymi) — można wyróżnić trzy momenty: a. podstawę zaistnienia jedności relacyjnej, b. fakt zaistnienia, c. charakter zaistniałej jedności relacyjnej.

Ad a. Podstawą jedności relacyjnej czyli bytowości społecznej są transcendentalne relacje osoby ludzkiej do dobra wspólnego jako do ostatecznego celu. Osoba bowiem ludzka będąc spotencjalizowaną nie może się rozwinąć, osiągnąć dobra bez osób drugich.

Ad b. Aktualizowanie się realne transcendentalnych i konieczno-bytowych relacji dokonuje się przez fakt zaistnienia relacji kategorialnych. Ów moment egzystencjalny, czyli samo zaistnienie relacji kategorialnej jednej osoby do drugiej, jest równoważny z faktem powstania społeczeństwa. Zaistnienie relacji kategorialnych jest czymś koniecznym, gdyż inaczej relacje transcendentalne nie mogłyby się zrealizować.

Ad c. Sposób zaś istnienia relacji kategorialnych, koniecznie się wyzwalających, jest różny jak różne są twory społeczne, np. rodzina, szczep, klasa, państwo, Kościół itp. Z punktu widzenia metafizycznego, relacje te konstytuujące określony byt społeczny nie są bezwzględnie konieczne, lecz tylko konieczne względnie. Ponadto z filozoficznego punktu widzenia jedność relacji konstytuująca pewien społeczny byt jest tylko analogiczną jednością o dużym marginesie na dokonywanie zmian.

Z filozoficznego punktu widzenia ważne jest to, że byt społeczny jest tworem koniecznościowym w swoich podstawach (relacje transcendentalne); zarazem konieczne jest pojawienie się samych relacji kategorialnych jednej osoby ludzkiej do drugiej, natomiast względnie konieczny jest sam charakter tych relacji, tworzących konkretną treść bytu społecznego. Charakter społeczeństw ciągle się zresztą zmienia. Niemniej relacje względnie ko-

---

3 Może najbardziej zbliżone byłyby poglądy Hegla, według którego „całość" — jest rzeczywistością, a ludzie jako jej „części", sprowadzaliby się do momentu dialektycznego ruchu owej „całości". Tak jednak pojęta całość nie spełnia cech substancji.

nieczne konstytuujące społeczeństwo, mogą być przedmiotem koniecznościowego poznania, a więc przedmiotem filozofii społecznej: Społeczność zatem jest zbiorem—„więzią" kategorialnych relacji, wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one rozwinąć swoją spotencjalizowaną osobowość możliwie najbardziej wszechstronnie (nie każda jednostka we wszystkich aspektach, ale różne jednostki w różnych aspektach) celem spełnienia się dobra wspólnego dla każdej osoby ludzkiej.

Oczywiście nieporozumieniem byłoby uważać społeczeństwo za byt intencjonalny, jeśli bytem intencjonalnym oznaczamy twory kulturowe. Wszelki bowiem byt intencjonalny jest konstrukcją pochodną od ludzkiej myśli, a nie od ludzkiej natury jako takiej. Społeczność natomiast jest tworem naturalnym, koniecznym dla zrealizowania dobra wspólnego[4]. Szerokie zaś rozumienie bytu intencjonalnego przez św. Tomasza utożsamia pojęcie bytu intencjonalnego z pojęciem bytu pochodnego od Absolutu, i dlatego nie jest przydatne w analizie filozoficznej bytu społecznego. Pojęcie bytu społecznego odnosi się nie tylko do najmniejszych grup społecznych, jak np. rodzina, ale także do wszelkich grup, łącznie z państwami, które współcześnie okazują się także tworem przejściowym — „kategorią historyczną". Takie określenie społeczności odnosi się także do związku całej ludzkości, której najrozmaitsze relacje dostrzegalne w postaci pracy i jej wytworów w różnych społeczeństwach wiążą nawzajem ze sobą ludzi różnego pochodzenia, narodu, państwa itp. Jesteśmy świadkami tworzenia się obecnie społeczności ponadpaństwowych np. Organizacja Narodów Zjednoczonych. Celem ich jest współdziałanie w zapewnieniu warunków dla osobowego rozwoju każdej jednostki, a także czuwanie nad zabezpieczeniem bytu całej ludzkości wobec niebezpieczeństwa wojny totalnej, oraz niesienie pomocy ludności głodującej, zaniedbanej kulturalnie itp.

C. W przedstawionej tu koncepcji człowieka i społeczności, znanej jeszcze greckim myślicielom Platonowi i Arystotelesowi, którą można nazwać finalistyczną, pojawia się zagadnienie dobra wspólnego, jako podstawy powstania społeczności i obowiązywania w niej prawa. W ramach tej koncepcji konieczne staje się filozoficzne wyjaśnienie samej struktury wspólnego do-

---

[4] Nie znaczy to, by w społecznościach nie występowały, nawet na pierwszych miejscach, twory intencjonalne. Jeśli bowiem intencjonalne struktury są podstawą najrozmaitszych form kulturowych, to tylko w kontekście społecznym występują tzw. „byty" intencjonalne. Sama jednak społeczność w sensie ścisłym nie jest intencjonalnym tworem, będącym produktem poznania, lecz jest bytem naturalnym.

bra, ono bowiem — jako dobro — jest celem dążenia i działania osób ludzkich.

Co to jest jednak „dobro wspólne"?

Odpowiedź na tak postawione pytanie staje się możliwa przez zanalizowanie znaczeń dwóch występujących w pytaniu wyrażeń: „dobro" i „wspólne". W trakcie przeprowadzanych analiz owych dwóch znaczeń trzeba będzie mieć na uwadze koncepcję natury ludzkiej, a więc i ludzkiej osobowości, z którą wiąże się, a właściwie której dobro wspólne jest przyporządkowane, i której działania jest przedmiotem i celem.

Arystoteles na początku *Etyki Nikomachejskiej* pisał: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro, jako cel wszelkiego dążenia".

Koncepcja dobra przyjęta przez Arystotelesa była koncepcją finalistyczną, a więc tłumaczącą dobro jako cel rozumnego, zwłaszcza, ale nie tylko, dążenia. W tym miejscu Stagiryta przeciwstawił się innej koncepcji dobra — ekstatycznej — znanej Platonowi, a później przejętej przez Plotyna, w której dobrem nazwane zostało to, co będąc w sobie samo doskonałe, „rozlewa się" na inne byty, udzielając im przez to bytowości [5].

Dobro jako cel wszelkiego dążenia ujawni się wyraźniej, gdy zwrócimy uwagę na dynamiczny charakter bytu. Naturę każdego bytu poznajemy bowiem w kontekście właściwego temu bytowi działania, a działanie to staje się z kolei zrozumiałe w świetle współmiernego przedmiotu — celu. Działanie — akt bytu — to właściwa każdemu bytowi inklinacja do realizowania określonego przez naturę sposobu istnienia. Natura bytu ujawnia się i doskonali poprzez działanie, w którym byt niejako „manifestuje" swoją bytowość. Dobro-cel działania — to tyle co przedmiot właściwej naturze danego bytu inklinacji, zwanej także „pożądaniem". Cel od dobra nie różni się rzeczowo lecz tylko formalnie tym, że zawiera relację do aktualnego pożądania, podczas gdy o dobru mówimy, że jest „pożądalne". Dobro zatem jest bytem, o ile ten byt staje się racją dążenia (celem pożądania). Aby bowiem zaistniało działanie raczej niż niedziałanie, musi istnieć współmierna racja zaistnienia tego działania, dzięki której jakiś byt, który przedtem nie istniał, teraz jest raczej niż nie jest. Racją tą może ostatecznie być tylko byt-dobro, które przez to samo, że staje się racją pożądania (jest pożądalne) może stanowić cel działania bytu. Krótko:

---

5 Taka koncepcja dobra przeczy przygodności bytu a afirmuje necessytaryzm i panteistyczny gradualizm. Nie znaczy to wszakże, by nieprawdziwa była „rozlewność" dobra; nie można w niej jednak upatrywać konstytuującego momentu dla dobra jako dobra.

byt wzbudza pożądanie dlatego, że jest dobrem i dlatego, że jest dobry, staje się celem dążenia.

Dobro-pożądalność bytu staje się czytelne zwłaszcza w przypadku analizy działania natury rozumnej, to jest człowieka. Jedynie dobro może stanowić podstawę wyjaśnienia egzystencjalnego faktu ludzkiego działania, zarówno w jego aspekcie przedmiotowym jak i podmiotowym. Fakt, że człowiek działa w określonym celu, daje się wytłumaczyć jedynie przez to, że przedmiot dążenia pojawił się przed człowiekiem jako godny pożądania — jako dobro. I tylko dla owego dobra człowiek go pożąda — „chce". Mając na uwadze społeczny aspekt życia ludzkiego (natury ludzkiej) dobrem nazwiemy ten przedmiot ludzkiego działania, który może stać się celem jednostkowym każdego osobowego dążenia i w tym sensie może być analogicznie wspólnym dla wszystkich osób żyjących w społeczeństwie.

Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę: „działania są zawsze jednostkowo-szczegółowe, ale takie właśnie działanie można odnieść do dobra wspólnego, które jest wspólne, lecz nie w ten sposób jak wspólny jest gatunek lub rodzaj, ale jak wspólna jest przyczyna celowa i dlatego dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel" [6].

Tekst Tomasza słusznie wskazuje na jedyną racjonalną możliwość pojmowania dobra wspólnego jako podstawy wyjaśnienia ludzkiego działania w ogólności, oraz prawa w szczególności. Ściśle mówiąc — ludzkiego działania, o ile ono jest kierowane prawem. Sprawa ta oczywiście podlega dalszemu jeszcze wyjaśnieniu, które wiąże się już z analizą samego faktu prawa. Fakt prawa jednak suponuje samo wyzwolenie się ludzkiej działalności czyli fakt egzystencjalny ludzkiego działania. Ludzkie zaś działanie (jako fakt egzystencjalny) tłumaczy się jedynie dobrem i to zarówno ze względów czysto przedmiotowych jak i podmiotowych.

Mając na uwadze względy przedmiotowe, dobro jako realnie utożsamiające się z bytem może być w swej treści przedmiotowej, to jest bytowej ukonstytuowane przez ten sam „element" czy „moment", który konstytuuje byt. Jak zaś wiadomo, zgodnie z uzasadnioną gdzie indziej koncepcją filozofii, elementem konstytuującym bytowość jest akt istnienia, współmierny dla konkretnej, jednostkowej natury. Istnienie zaś pojmuje się jako najdoskonalszy moment bytowy, gdyż to właśnie istnienie jest ostatecznym aktem wszystkiego, co nazywa się realnym bytem. Żadna bowiem doskonałość nie byłaby realną doskonałością, gdyby naprawdę nie istniała. Do aktu istnienia nie można niczego doskonalszego odeń dodać.

---

[6] *Summa Theol.* I—II q. 90 a. 2 ad 2.

Istnienie bytu pojmuje się tu jako to, co ostatecznie aktualizuje te wszystkie potencjalności bytu, które danej naturze bytowej są należne. W przypadku na przykład człowieka mamy na myśli nie tylko samo „nagie", a przez to nierzeczywiste istnienie ludzkiej natury, ale takie jej istnienie, czyli takie realne „bycie człowiekiem", które mobilizuje wszystkie warunki konkretnej i realnej osoby ludzkiej, o ile ta staje się bytowo doskonała, to jest rozwijająca się w aspekcie biologicznym i racjonalnym. Jeśli pojmiemy bytowość jako konkretną „wykształconą" i realnie istniejącą, to z takim właśnie realnym bytem utożsamia się dobro.

W systemach filozoficznych, według których nie akt istnienia decyduje o bytowości, tylko rozmaicie rozumiana „forma" (np. w arystotelizmie, platonizmie, augustynizmie, szkotyzmie) — zwykło się czynić rozróżnienie pomiędzy bytowością daną nam bez doskonalących ją dodatków, a więc bytowością ukonstytuowaną przez niezdeterminowaną — „czystą" — formę, a bytowością doskonałą, ubogaconą dodatkowymi formami bytowymi, takimi na przykład jak dla człowieka: „być mądrym", „być doskonałym" itd. Wówczas czyniono słusznie rozróżnienie, że bytowość najprostsza, jeszcze niezdeterminowana nie jest dobrem w znaczeniu właściwym („ens simpliciter est bonum per accidens"), a natomiast bytowość ubogacona, bytowość rozwinięta, udoskonalona jest dopiero właściwym dobrem — („ens secundum quid est bonum simpliciter").

Dobro było zawsze pojmowane jako bytowość „rozwinięta", bytowość analogicznie doskonała, która — jak się to szczególnie uwidacznia — w ludzkim akcie woli — powoduje (jest racją) pożądanie siebie, a przez to, że jest racją pożądania staje się podstawą tłumaczenia samego faktu działania bytu, zwłaszcza ludzkiego. Dla osiągnięcia bowiem dobra — „ontycznej doskonałości" — człowiek ustanowił nauki i wszelkie inne zajęcia, które dostarczają mu nowych bytów-dóbr, mogących go dopełnić i udoskonalić. Przez analogię i to nie metaforyczną, ale właściwą, opartą na metafizycznej strukturze bytu działającego, w systemie perypatetyckim zrozumiano, że koncepcja dobra stoi u podstaw uzasadnienia wszelkiego działania, a zwłaszcza działania ludzkiego.

Dobrem dla człowieka jest coraz pełniejsza aktualizacja potencjalności jego natury, w każdym indywidualnym przypadku inna — analogiczna. Człowiek dąży do „pomnażania" swego sposobu istnienia, do ubogacania siebie. Do działania w kierunku osobowego dobra, czyli do realizacji swego statusu bytowego skłaniają człowieka naturalne inklinacje istniejące wewnątrz jego rozumnej istoty. Z racji swej rozumności człowiek może — ma prawo — osobiście je poznać i zaakceptować oraz dokonać wolnego wyboru środków mających służyć do ich realizacji. Istnienie tych inklinacji

w każdym indywiduum natury rozumnej, wraz z istnieniem podmiotu-osoby znajduje swe ostateczne uzasadnienie w Dobru Absolutnym, na które każdy byt, w sposób szczególny byt świadomy i wolny, jest zorientowany.

Coraz to pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania, wolnej autodeterminacji, jest tą „siłą atrakcyjną", tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie, to jest w sensie analogicznej tożsamości celu — stanowi dobro wspólne.

Również z punktu widzenia osobowo-podmiotowego dobro pojawia się jako uzasadnienie ludzkich czynności. Byt bowiem ludzki, będąc przygodnym, jest przez to samo ograniczony a będąc spotencjalizowany nie posiada w sobie aktualnie tych doskonałości, które mu są potrzebne dla pełnego wewnętrznego i zewnętrznego rozwoju. I właśnie wizja, a także nieustanne przeżywanie swojej przygodności będące subiektywnym wyrazem spotencjalizowania, jest zarazem konkretnie odczutym przeżyciem swej niepełności bytowej. Bytowa niepełność i ograniczenie powoduje głód dobra upragnionego i nie posiadanego, a równocześnie ujrzanego jako dobro w jakiś sposób człowiekowi należne. Zatem przeżycie braku dobra powoduje działanie mające na celu uzupełnienie owego braku, przez dostarczenie odpowiedniego dobra, przez co dokonuje się w danym aspekcie dopełnienie ludzkiej bytowości.

I tylko dobro może stać się wspólną własnością wszystkich ludzi. Charakter tego dobra wyznacza ludzka osobowość. Gdy bowiem mówimy o dobru wspólnym, to przez to mówimy zarazem o takim dobru, które dotyczy ludzi jako nosicieli prawa — bytów spotencjalizowanych, posiadających prawo do osobowego rozwoju (byty bowiem osobowe niespotencjalizowane nie rządzą się prawem)[7]. W takim zaś stanie rzeczy dobro wspólne jest osiągalne przy pomocy aktów ludzkich jako aktów osobowych, a te przede wszystkim sprowadzają się do aktów intelektu i wolnej woli. Zatem na linii aktualizowania intelektu i wolnej woli leży zasadnicze dobro, które może stać się dobrem wspólnym wszystkich ludzi.

---

[7] W ogólnej koncepcji prawa trzeba odróżnić fakt egzystencjalny prawa od jego strony esencjalnej, treściowej. Przez prawo wzięte jako fakt rozumiem „relację między działającymi osobami, których działanie (lub nie-działanie) jest im nawzajem należne ze względu na proporcjonalnie wspólne przyporządkowanie tych osób do dobra wspólnego jako celu". Tak pojęte prawo posiada swą stronę treściową, którą można określić zgodnie z tradycją jako „rozrządzenie rozumne, ze względu na wspólne dobro, wydane i promulgowane przez tego, kto ma troskę o społeczność". Zagadnienia te omawiam w przygotowanej do druku pracy: *Człowiek i prawo naturalne*.

Jest to dobro osobowe we właściwym sensie, wyraża się ono poprzez najrozmaitsze aktualizacje, według skłonności i dyspozycji naszej natury oraz potrzeb osób drugich, aktualnych warunków itp. czynników determinujących konkretnie każde ludzkie działanie. Intelekt i wolna wola, a właściwie człowiek poprzez działanie intelektu i woli może aktualizować się w drodze systematycznych aktów i ćwiczeń dochodząc do usprawnień w różnych dziedzinach, a przez to i sama ludzka osobowość ubogaca się o nabyte usprawnienia. Na tej linii znajduje się tak nauka z jej ogromnym wachlarzem specjalizacji, które już są i które jeszcze powstaną, jak i sztuka, a wreszcie ubogacanie się moralne i religijne. I jedynie w tym porządku dobra czysto osobowego, osiąganego intelektem i wolą nie może być mowy o sprzeczności między dobrem całej społeczności i poszczególnych osób jako jej członków. Więcej, jedynie w takiej koncepcji dobra wspólnego, które jest wspólnym celem działania osobowego każdego człowieka można postawić zasadę, że wzrost dobra poszczególnej osoby jest zarazem wzrostem dobra wspólnego całego społeczeństwa. Bogacenie się bowiem osobowe nie może odbywać się niczyim kosztem, a służy wszystkim. I dlatego celem społeczności jest umożliwienie jak najpełniejszej realizacji dobra wspólnego czyli stworzenie warunków dla aktualizacji osobowej w stopniu nieograniczonym.

Rzecz jasna, sama aktualizacja dobra osobowego, które jest zarazem dobrem wspólnym, domaga się w normalnym biegu rzeczy środków materialnych, takich jak: pożywienie dla kontynuowania życia biologicznego, które warunkuje zarazem życie psychiczne, mieszkanie, usprawnienia techniczne potrzebne, aby życie ludzkie, które mierzy się również energią materialną i jej zużyciem, mogło być łatwiejsze oraz mogło zarazem stworzyć warunki dla rozwoju dóbr specyficznie osobowych. W tym punkcie mogą przy rozdziale środków materialnych, służących do realizowania dobra wspólnego zachodzić konflikty pomiędzy jednostką a całym społeczeństwem. Już Tomasz zwrócił uwagę, że „nemo potest superabundari nisi alter deficiat". Może bowiem zaistnieć, i bardzo często tak się dzieje w praktyce, jakiś nierówny podział dóbr materialnych i dlatego zadaniem — celem — władz społecznych jest nie tylko proporcjonalnie czyli sprawiedliwie obdzielić dobrem wszystkich ludzi, ale zarazem w ten sposób zorganizować pracę, aby w jej efekcie przysporzyć środków materialnych dla umożliwienia realizacji istotnego dobra osobowego i zarazem dobra wspólnego. Wszystkie jednak dobra materialne wzięte oddzielnie i łącznie nie mogą być uznane za dobro wspólne we właściwym sensie i przez to samo nie mogą być pojęte jako racja istnienia porządku społecznego i prawa. Dobra materialne zawsze pozostaną tylko środkiem —

ważnym, niekiedy nieodzownym, ale zawsze tylko środkiem do właściwego celu.

Jeśli bowiem poszczególne dobro materialne nie posiada w sobie racji dobra ostatecznego czyli takiego, które samo ze siebie pociąga jako właściwy, a tym bardziej ostateczny kres ludzkiego pożądania i działania, to i suma dóbr materialnych tej racji nie nabywa przez samo ilościowe dodawanie. Z niebytu bowiem nie powstaje byt i niebyt sam ze siebie nie przechodzi w byt.

W porządku dóbr materialnych można zauważyć pewną hierarchię: są dobra niższego i wyższego rzędu, bardziej i mniej wartościowe. Niewątpliwie wegetatywne życie ludzkie jest bardziej wartościowe od wegetatywnego życia zwierząt czy roślin z tej racji, że jest „wtopione" w osobowe życie człowieka, podporządkowane dobru osobowemu, że nie jest dobrem poza jednością ludzkiej osoby. Dobra przydatne dla podtrzymania osobowego życia mają dla człowieka większą wartość, aniżeli dobra przydatne dla wygodniejszego usytuowania się itd.

Jeśli więc w drodze analizy ludzkiego działania i jego celu dostrzegamy, że liczne dobra są pożądalne nie ze względu na nie same, ale ze względu na dobra wyższe — w pierwszym rzędzie na dobro samego człowieka pożądającego — to można także stwierdzić, że w porządku natury tak jak istnieje hierarchia bytów — są „słabsze i mocniejsze" bytowości oraz wszystko uzasadniająca bytowość Absolutu — tak też istnieje hierarchia dóbr, skoro dobro i byt są realnie tym samym.

Najwyższe obiektywne Dobro jest więc zarazem Najwyższym Bytem — Absolutem, którego religia nazywa Bogiem. Dobro to może być „osiągnięte" jedynie poprzez akty bytowości najwyższego rzędu, jakimi są akty osobowe — akty intelektu i wolnej woli. Jedynie też Dobro najwyższe może być obiektywnym Dobrem wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa, a umożliwienie osiągnięcia tego właśnie Dobra jest racją bytu społeczeństwa, a tym samym prawa, które w społeczeństwie tym obowiązuje. Żadna społeczność nie może występować przeciw własnej racji bytu i wydawać takich praw, które by bądź utrudniały bądź w jakikolwiek sposób starały się uniemożliwić osiągnięcie dobra wspólnego, albo warunkowały osiągnięcie tego dobra przy pomocy norm-nakazów z natury swej niekoniecznie związanych z dobrem wspólnym. Wszelkie takie normy czy rozporządzenia mogą być uznane jedynie za pseudoprawa, które w żaden sposób nie mogą osoby ludzkiej, przyporządkowanej osiągnięciu dobra wspólnego, wiązać od wewnątrz w sumieniu. Oczywiście, nie znaczy to, by zawsze łatwo było dostrzec i określić, czy i o ile konkretne prawa, wydane przez jakąś społeczność, uniemożliwiają osiągnięcie dobra wspólnego, lub to

osiągnięcie ograniczają i warunkują spełnieniem innych praw, niekoniecznie związanych z osiągnięciem dobra wspólnego.

Akty ludzkie leżące „na linii" dobra wspólnego czyli akty osobowe poznania i miłości mogą wzrastać w człowieku nieskończenie i ich wzrost nie tylko nikogo nie krzywdzi, ale przeciwnie, ubogaca społeczeństwo przyczyniając się do pełniejszego związania społeczności z dobrem wspólnym. Inne natomiast ludzkie akty, nie zmierzające do celu bezpośrednio, ale mające za przedmiot dobra materialne, a więc dobra ciała, dobra zewnętrzne, w sferze materii ożywionej i nieożywionej, muszą być poddane kontroli społecznej i regułowane przez ustawy i rozporządzenia, aby każdej ludzkiej osobie proporcjonalnie umożliwić spełnienie owego zasadniczego prawa, jakim jest realna możliwość pozytywnego przyporządkowania się do dobra wspólnego przez rozwój swych potencjalności osobowych.

Przytoczony wyżej tekst Tomasza i jego interpretacja okazują niewystarczalność i w tym sensie — mylność innych sposobów pojmowania dobra wspólnego, które ukształtowały się w odmiennych teoretycznych kontekstach, pomimo że były próby ich transplantacji do systemu Tomasza. Chodzi tu na przykład o teorię przyporządkowania ludzi do dobra wspólnego na sposób jednostek do gatunku lub rodzaju czy przyporządkowania komponentów do zbioru. W myśl takiej teorii wspólne dobro nie jest dobrem osobowym ludzkiej jednostki i ona sama nie może osiągnąć dobra wspólnego. Dobro wspólne może się zrealizować jedynie wspólnym wysiłkiem wszystkich jednostek razem, tak jak np. samo drzewo nie stanowi jeszcze lasu i sama jednostka nie stanowi pełnego ludzkiego gatunku. Tego rodzaju teorie, upatrujące w dobru wspólnym dobro ponadludzkie i ponadosobowe, którego poszczególny człowiek nie może osiągnąć, negują istotną cechę osobowości — „całość" czyli „zupełność". W myśl założeń tych teorii wyższą formą bytowania byłaby forma bytowania zespołu, kolektywu, lub jakiejś ponadludzkiej formacji, a nie jednostki-osoby. Tymczasem nie ma już form bytowania samoistnych, bardziej „zupełnych" niż osoba ludzka. Społeczność jest tylko tworem relacyjnym (mimo swej konieczności) i nie może zająć miejsca ludzkiej osoby.

Dobro wspólnie pojęte finalistycznie pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc, zarazem doń przylgnąć. Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związaniem od wewnątrz, a nie przez zewnętrzny, bezrozumny nakaz nie zaakceptowany przez człowieka-osobę w sposób świadomy i wolny. Nakaz narzucony przez społeczność od zewnątrz, a nie rozumiany ani ukochany od wewnątrz

przez człowieka jest przemocą moralną, która ze swej natury jest czymś niemoralnym. Dla zrozumienia dobra wspólnego, trzeba więc dojrzeć jego istotny charakter, a rolą społeczności jest takie wychowanie człowieka do rozumnej wolności, by mógł on sam od wewnątrz dojrzeć i dobrowolnie ukochać dobro wspólne i siebie jako jego uczestnika.

II

Zarysowany tutaj tok rozważań ustalający istotne czynniki rozwoju ludzkiej osobowości pozwala na wytyczenie możliwych odpowiedzi ogólnych na pytanie: jaki typ społecznego organizmu jest niesprzeczny z podstawowymi momentami rozwoju człowieka? Podobnie jak w wielu innych dziedzinach można i tu wskazać na trojaką linię rozwiązań, w której bądź akcentuje się stronę społecznego organizmu w stosunku do jednostki, bądź prawa jednostki względem tworu społecznego, bądź wreszcie wskazuje się na różnoporządkowe wzajemne przyporządkowania (i podporządkowania) jednostki ludzkiej i społeczności.

A. Biorąc rzecz od strony historycznej nie trudno zauważyć, że organizmy społeczne pojawiały się jako twory „silniejsze" od ludzkiej jednostki. W starożytności człowiek był całkowicie podporządkowany władzy i woli ogółu, tak iż całe życie prywatne, jak to już z początkiem XIX wieku zauważył B. Constant, było poddane surowej kontroli. Nie istniała wolność wyboru określonego zawodu, wyznania religijnego itp. Jednostka ludzka gubiła się w państwie.

Pomnikiem i zarazem przerażającym „wzorcem" idealnej koncepcji państwa jest *Rzeczpospolita* Platona [8]. Platon, pochodzący z najwyższej ateńskiej arystokracji, mimo iż uprawiał bardzo wzniosłą, zdawałoby się, filozofię, był jednak z zamiłowania i pasji politykiem i — jak twierdzi Jaeger — cała twórczość Platona była ściśle związana z polityką i wychowaniem obywatelskim [9]. Jego koncepcja państwa i ustroju zaważyła na dziejach świata, gdyż nigdy nie brakowało chętnych do realizowania ideału platońskiego ustroju, w którym „mędrcy" duchowni lub świeccy skłonni byli narzucać ludziom pewne wzory autorytatywnego uszczęśliwiania nie licząc się z ich dobrowolną akceptacją.

---

[8] Stawiając w tym artykule sprawę krańcowo, do pewnego stopnia „krzywdzę" Platona, dla którego nie można nie mieć podziwu. Koncepcje polityczne Platona były także w dużej mierze usprawiedliwione jego bolesnym doświadczeniem i stanem rozkladowym państwa Ateńskiego, w którym najmędrszych i najlepszych ludzi, jak Sokratesa, skazywano na śmierć. Platon chciał podać teorię państwa idealnego. Stało się jednak ponurą igraszką historii, że takie ideały bywały realizowane.

[9] Por. W. Jaeger, *Paideia* (tłum. M. Plezia), T. 2, s. 246 i nn.

Zwróćmy więc uwagę za Popperem, autorem głośnej pracy pt. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* [10] oraz Jaegerem na Platona koncepcję ustroju społecznego. Istotnym celem tego ustroju miało być wychowanie człowieka: „Ostatecznie bowiem platońskie *Państwo* dotyczy duszy człowieka. To, co czytamy w nim o samym państwie i jego strukturze, tzw. organiczna koncepcja państwa... służy tylko za powiększone odbicie duszy ludzkiej i jej wewnętrznej struktury. Ale i do zagadnienia duszy Platon podchodzi w zasadzie nie z teoretycznego, lecz z praktycznego punktu widzenia, mianowicie jako wychowawca dusz. Kształtowanie duszy jest tą dźwignią, przy pomocy której platoński Sokrates wprawia w ruch całe państwo" [11]. O samych ludziach podległych państwu nie miał Platon zbyt wysokiego mniemania, skoro w oczach mędrca stosunek obywateli do władzy porównuje do stosunku pasterza i świń: „Kiedy jakiegoś tyrana albo króla chwalą, on ma wrażenie, że słyszy pochwały pasterza, na przykład świń albo krów, które go wielbią za to, że dobrze doi". Ale gwoli prawdy także i o tyranie nie lepiej sądzi tenże mędrzec: „on uważa, że znacznie gorsze bydle od tamtych zwierząt i chytrzejsze ci ludzie pasą i doją" [12].

Ludzi więc trzeba wychowywać przez wdrażanie ich do cnoty. Struktura zatem społeczności musi odpowiadać strukturze samego człowieka, który okazuje się złożony z różnoporządkowych „dusz", między którymi musi istnieć harmonia i sprawiedliwość. „Skoro bowiem sprawiedliwość — pisze Jaeger — znaleźć można zarówno w duszy jednostki, jak i w całym państwie, to jej rysy charakterystyczne dadzą się lepiej zauważyć i ująć, jeśli śledzić je będziemy jakby z odległości, powiększone w skali państwa, niż gdybyśmy je obserwowali w pojedynczej duszy... Zdaniem Platona zarówno państwo jak i dusza jest jednakowo zorganizowana, posiada identyczną wewnętrzną strukturę i to zarówno w swym zdrowym jak i zwyrodniałym stanie" [13]. I jak istnieje w człowieku dusza racjonalna, bojowa i wegetatywna, tak też w państwie istnieją z konieczności hierarchicznie ułożone klasy: mędrców, którzy mają rządzić, strażników, którzy mają bronić ustroju i bezpieczeństwa obywateli, oraz robotników, rolników, rzemieślników, którzy muszą utrzymywać całe państwo. Harmonijne współżycie tych trzech stanów jest doskonałą realizacją sprawiedliwości i zarazem spełnieniem zadań wychowawczych społeczności w stosunku do człowieka. „Sprawiedliwość widzi on (Platon) mianowicie w tym, by

---

10 Posługuję się wydaniem niemieckim: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, Bern 1957.

11 Jaeger, *Paideia*, 2, s. 255.

12 Por. *Teajtet* XXIV D.

13 *Paideia*, s. 255.

każdy członek społeczeństwa wypełniał w sposób możliwie jak najdoskonalszy swoje określone funkcje — pisze Jaeger. Rządcy, strażnicy i pracownicy mają swoje wyraźnie wyznaczone zadania, a jeśli każdy z tych trzech stanów będzie, ile mu tylko sił starczy, dbał o wypełnienie swej funkcji, to państwo powstałe z ich współdziałania będzie najdoskonalszym, jakie sobie można wyobrazić. Każdy z tych stanów posiada charakterystyczną dlań cnotę: rządcy winni być mądrzy, wojownicy mężni. Trzecia cnota, którą jest roztropne panowanie nad sobą (SOPHROSYNE), nie jest co prawda w podobnym ustroju związana wyłącznie ze stanem trzecim, posiada dlań jednakże wyjątkowe znaczenie. Na niej opiera się zgoda klas, wynikająca stąd, że ci, którzy są z natury gorsi, podporządkowują się dobrowolnie lepszym. Powinna ona cechować zarówno rządzących jak i rządzonych, ale ona właśnie stawia największe wymagania temu stanowi, od którego oczekuje się posłuszeństwa" [14].

Koncepcja platońskiego społeczeństwa, jak w trakcie swojej pracy nieustannie zwraca uwagę K. R. Popper, jest konsekwencją jego skrajnego racjonalizmu, który w sprawach społecznych przerodził się w doktrynerstwo nie uznające plastyczności, względności i historyczności ludzkiego działania, zwłaszcza społecznego. Kierując się tym właśnie racjonalizmem, oraz uznając, w przeciwieństwie do przedsokratejskich filozofów, daleko posuniętą sferę wolności człowieka, stara się wolność tę umieścić w ramach jednoznacznie sformułowanego prawa i bezwzględnie ustalonego społecznego porządku, w którym nie istnieje już całkowicie życie prywatne, a wszystko jest funkcją społeczną. „Idealne państwo platońskie — jak słusznie zwraca uwagę A. Kasia [15] — było w istocie państwem policyjnym o niesłychanie surowo egzekwowanej regule obyczajowo religijnej... W jego państwie nic absolutnie nie mogło ujść uwadze „stróżów porządku"... Platon wprowadza przeto bardzo szczegółowy regulamin życia, mający obowiązywać jednakowo wszystkich obywateli jego państwa... Rządzący powinni roztaczać drobiazgową opiekę i kontrolę nad każdym bez wyjątku obywatelem państwa od jego narodzin do śmierci. „Na ich smutki i radości, na pragnienia i żar wszelkich pożądań przy obcowaniu wzajemnym — powiada Platon — pilnie baczyć powinien prawodawca i nagany im udzielić za pośrednictwem praw lub pochwały zależnie od tego, na co zasłużyli" [16].

Ukoronowaniem stosunku człowieka do społeczności ma być całkowite i we wszystkim, aż do rodzenia dzieci i doboru mał-

---

14 Tamże, s. 288.

15 Por. *Antynomie wolności, Z dziejów filozofii wolności*, Warszawa 1966 art. *Platona ideał wolności ascetycznej*, s. 28.

16 Prawa, 631 E, 632 A.

żeństwa, poddanie człowieka państwu, by na tym tle można było zrealizować „sprawiedliwość" jako cel religijny, zbawczy. Nic dziwnego, że tylko w umyśle apriorycznego doktrynera mogło powstać zawarte w *Prawach* następujące polecenie, skierowane wprawdzie do wojskowych, lecz jak widać z treści, ogólnie obowiązujące, które Popper umieszcza na obwolucie swego dzieła: „Najważniejsze jednak jest, żeby nikt nie pozostawał nigdy bez kierownictwa, mężczyzna czy kobieta, żeby nie przyzwyczaił się ani w poważnych sprawach, ani w zabawach działać po swojemu i na własną rękę. Każdy powinien i podczas wojny i podczas pokoju mieć oczy zwrócone na przełożonego i poddawać się jego zarządzeniom w najdrobniejszych nawet sprawach, stać więc, gdy każe, maszerować, ćwiczyć się, myć, spożywać posiłki, zrywać się w nocy dla objęcia warty... Wszyscy jednym słowem, muszą przyzwyczaić się i wdrożyć do tego, żeby nie myśląc nawet o tym, iż można coś zrobić osobno i w oddzieleniu od innych i nie umiejąc tak w ogóle postępować, łączyć zawsze swoje wysiłki i wspólnie działać we wszystkim... Nauczyć się trzeba rządzić innymi i słuchać innych, wszelką zaś samowolę wytrzebić należy z życia ludzi i zwierząt służących człowiekowi" [17]. Tak więc nawet zwierzęta w platońskim państwie muszą znosić dolę obywatelską.

Koncepcja platońskiej społeczności — jak złośliwie powiedział Willamowitz-Moellendorf — przypomina ustrój kościelny, a jego uczeń — Jaeger to potwierdził [18]. Jest ona oparta zarówno na całokształcie apriorycznego w gruncie rzeczy systemu, a zwłaszcza koncepcji człowieka jako upadłego boga, którego trzeba — w myśl założeń mędrców — „zbawić". Nie szukał zatem Platon i nie badał bardziej wszechstronnie ludzkiej natury, ale miał wizję totalnego, odgórnego uszczęśliwienia człowieka i pierwszy podał teorię uszczęśliwienia ludzkości wbrew niej samej wprawdzie, ale za to zgodnie z poglądami mędrców mających władzę.

Koncepcja państwa totalnie wychowującego obywatela, chociaż nigdy nie ustąpiła ze sceny historii, w różnych okresach miewała jednak swoje szczególnie intensywne nawroty, zwłaszcza wobec nieudolności ustrojów indywidualistyczno-liberalistycznych, które w swej teorii popadały w inną skrajność, a w praktyce doprowadzały również do podkopania czy nawet negacji podstaw życia szerokich warstw ludności. Dzisiejsi teoretycy państwa i prawa, mając doświadczenie faszyzmu, wskazują na charakterystyczne cechy ustroju, nawiązującego do niewolniczych form starożytności i platońskiego ideału państwa.

---

17 *Prawa*, ks. XII 942.

18 Por. *Paideia*, 2, s. 262.

Ustrój oparty na wzorach platońskich można określić jako taki ustrój, w którym osoba ludzka nie jest celem, lecz jedynie środkiem realizującym cele ustroju i ma ona wartość tylko jako środek.

Podobnie jak Platon, który za prawdziwą rzeczywistość uznawał tylko ogóły, wiele lat później Hegel przyjął, że tylko „całość" jest prawdziwa, rzeczywista — przez rzeczywistość rozumiejąc bytowość jako taką, absolutną. Części zaś — a więc w społeczności ludzie — są tylko „dialektycznymi momentami" całości i niczym więcej. Społeczność zatem przedstawia wartość rzeczywistą a nie poszczególni ludzie. Bytowość bowiem sama w sobie nie jest konstytuowana przez substancjalność ale przez relacje. Substancjalności bowiem nie ma, a to, co można by nazwać substancjalnością, jest tylko zespołem i więzią relacji. Poszczególny człowiek-osoba jest zatem całkowicie i we wszystkich aspektach przyporządkowany społeczności, słowem — jest tej społeczności funkcją.

Państwo faszystowskie zatem sprawuje (lub usiłuje sprawować) całkowitą kontrolę nad myślami człowieka, jego twórczością techniczną i artystyczną, państwo ustala człowiekowi i cele i środki realizacji tego celu tak, że człowiek w rezultacie zostaje pozbawiony możliwości realizowania swoich osobistych celów, a tym samym środków, które mogłyby mu zapewnić jakąkolwiek niezależność wobec społeczeństwa. Człowiek oraz jego inicjatywa twórcza znajduje uznanie o tyle, o ile realizuje cele państwa. Człowiek próbujący obronić swoje własne, niekonformistyczne cele, zostaje uznany za wroga społeczeństwa i jest przez nie niszczony. Społeczności takie w rezultacie przywracają społeczne niewolnictwo.

B. Liberalistyczny indywidualizm stanowi drugą, również skrajną alternatywę relacji: człowiek-społeczeństwo. Teoria ta opiera się na nominalistycznych koncepcjach teoriopoznawczych. Gdy bowiem rozejrzymy się wokół nas w społeczeństwie, dostrzegamy tylko i wyłącznie ludzi, „ludzkość" w takiej supozycji nie przedstawia realnie biorąc niczego innego, jak tylko i wyłącznie poszczególne ludzkie indywidua. Rodzina np. to nic innego jak poszczególni jej członkowie: ojciec, matka, dzieci, ciotki itp. Społeczeństwo zatem jako jakiś byt jest fikcją, istnieją tylko ludzie, spośród których jedni mają władzę, a inni jej nie posiadają. Poszczególni ludzie względem siebie działają w określony, mniej lub bardziej dowolny sposób. To, co nazywamy „społeczeństwem", jest po prostu skrótowym sposobem wyrażania się o ludziach. W takiej koncepcji nie istnieją oczywiście żadne obowiązki społeczne, żadne prawa i dlatego skrajnie pojęta teoria indywidualistyczna nie miała poważnych przedstawicieli z wy-

jątkiem M. Stirnera [19], który na serio zanegował prawa i obowiązki społeczne.

Za inspiratora koncepcji indywidualistyczno-liberalistycznych uchodzi J. J. Rousseau ze swoją teorią „umowy społecznej" [20]. Rousseau w swej teorii wychodzi z niewątpliwego twierdzenia, iż „każdy człowiek rodzi się wolny", co w jego rozumieniu znaczy tyle, że każdy człowiek cieszy się niepozbywalnym stanem wolności, którą posiada od urodzenia. Przy tym nie chodzi tu o wolność ludzkich decyzji, wolność wyboru, ale o sposób istnienia człowieka. Istnienie to jest niezależne od innych, a owa niezależność jest człowiekowi wrodzona. Na mocy tej niezależności człowiek nie może nikomu podlegać, a posłusznym może być tylko sobie i swoim nakazom.

Chcąc jednak żyć bardziej wygodnie ludzie organizują się w społeczeństwo. I tu od razu rodzi się problem: w jaki sposób w życiu społecznym można pogodzić podstawowe wymagania prawa naturalnego ze społecznym zrzeszaniem się? Jak „znaleźć taką formę zrzeszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną mocą osobę i dobra każdego zrzeszonego i dzięki której każdy jednocząc się ze wszystkimi słuchałby tylko siebie i pozostawał równie wolnym jak poprzednio?" Rozwiązanie tego problemu widzi w umowie społecznej, która gwarantuje zarazem równość i wolność: „każdy z nas oddaje swoją osobę i całą swą potęgę do rozporządzenia ogółu pod naczelnym kierownictwem woli powszechnej, staje się natomiast każdy członkiem ogółu, jako część niepodzielna całości". W ten sposób został zrealizowany ideał równości.

Pogodzenie równości ze społecznością wynika już z odmiennego pojmowania wolności: „Wolność mniej polega na przejawianiu swej woli, jak na tym, by nie podlegać cudzej. Naprawdę wolną jest ta wola, przeciw której nikt nie ma prawa stawiać oporu. Przy ogólnej wolności nikt nie ma prawa do tego, co mu jest zakazane przez wolność innego". Aby wolność była zagwarantowana w zupełności i żaden człowiek nie podlegał drugiemu, władza ustawodawcza nie tylko musi być wykonywana przez wszystkich, ale także odnosić się musi do wszystkich. Ustawy muszą być wyrazem woli powszechnej oraz zawierać przedmiot powszechny, do wszystkich się odnoszący. Wola musi być przejawiona osobiście i dlatego tylko referendum, według Rousseau, jest jedynie legalną formą funkcjonowania władzy.

W koncepcji społeczeństwa zrzeszającego się dobrowolnie, gdzie każdy członek jest suwerenem, zachodzi właściwie negacja władzy,

---

[19] Por. jego słynną pracę: *Der Einzige und sein Eigentum.*

[20] Posługuje się tu opracowaniem A. Peretiatkowicza, *Filozofia prawa Jana Jakuba Rousseau*, Kraków 1913.

która przecież jest elementem formalnym społeczności. Władza w tym przypadku nie jest zasadniczo dziełem rozumu i rozumnej natury, dla której rozwoju niezbędne są zrzeszenia społeczne, by przez nie móc pełniej się rozwinąć w aspektach personalnych, za cenę wprowadzenia sprawiedliwości społecznej i rozdzielczej.

Gdyby indywidualistyczny liberalizm stał u podstaw społecznego związania człowieka, to siłą rzeczy nie miałoby miejsca realizowanie żadnego dobra wspólnego, a więc dobra, które jest zarazem dobrem jednostki i całego społeczeństwa, dobra, w realizowaniu którego nie zachodzi sprzeczność między osobą ludzką a całym społeczeństwem. Wówczas istniałoby tylko dobro jednostki jako ostateczny cel sam w sobie bez dobra wspólnego i taki stan rzeczy mógłby się skończyć jedynie anarchią, czyli ostatecznym unicestwieniem bytu społecznego i wszelkiego prawa, a przez to samo międzyludzkie stosunki przypominałyby opisany przez Darwina stan walki o byt, gdzie tylko jednostki biologicznie silniejsze, moralnie bez skrupułów, unosiłyby się ponad powierzchnię życia. Anarchia społeczna byłaby konsekwentnym rezultatem tak pojętego liberalizmu.

Istnieje inna jeszcze możliwa konsekwencja tak pojętej doktryny, mianowicie totalizm, który faktycznie był ostatecznym etapem procesu rozwojowego indywidualistycznego liberalizmu. Proudhon przewidział i wskazał ten proces rozwojowy [21]. Masa ludzka bowiem jest zarazem w tej hipotezie podmiotem suwerennej władzy i zarazem nim nie jest, bo spełnia swe rządy poprzez delegatów, którzy występują w imieniu masy. Tacy delegaci walczą ze sobą i osłabiają rządy. Wobec niemocy zwalczających się stronnictw i delegatów, powstaje potrzeba silnych rządów dyktatorskich, jednostki lub grupy kierującej całkowicie i totalitarnie rządzoną przez siebie społecznością. I w takim sensie demokracja indywidualistyczno-liberalistyczna rzeczywiście — jak o tym świadczy historia — wyradzała się w rządy albo jednej rasy, albo jednego narodu, albo jednego „opatrznościowego wodza".

C. Jeśli osobowość ludzka jest realnym bytem spotencjalizowanym, potrzebującym do swego osobistego rozwoju społeczeństwa i jeśli społeczeństwo jest również bytem realnym nie substancjalnym wprawdzie lecz relacyjnym, wywierającym zasadniczy i konieczny wpływ na rozwój człowieka, dla którego tworzy ono kulturową niszę ekologiczną (tak jak przyroda dostarczając odpowiednich środowisk tworzy niszę biologiczną dla zwierząt) i jeśli społeczność konstytuuje się jako względna jedność poprzez formalny element władzy, będący dziełem natury rozumnej, to sto-

[21] Por. wnikliwe uwagi na ten temat J. Maritaina, *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1945, s. 37 i nn.

sunek pomiędzy osobą ludzką a społecznością nie może się układać według krańcowych wzorców przedstawionych poprzednio. Rozwiązania krańcowe bowiem prowadzą w ostateczności do zaprzeczenia ludzkiej rozumnej natury, a przez to stwarzają okoliczności grożące wypaczeniem rozwoju osobowości ludzkiej.

Realne zatem czynniki należy wziąć pod uwagę; a więc: a) samoistną substancjalną, spotencjalizowaną osobowość, która dla swego istnienia potrzebuje społeczności, b) społeczność pojętą jako względnie jeden byt relacyjny, c) wspólne dobro posiadające swą obiektywną i subiektywną stronę, a więc takie dobro, które jednoczy wszystkich razem we wspólnym celu, który jest zarazem celem każdej jednostki. Realizacja wspólnego dobra jest jedyną podstawą zaistnienia społeczności i władzy koordynującej realne prawa poszczególnych osób.

Tak pojęte społeczeństwo jest społeczeństwem osób, a więc bytów rozumnych, wolnych, realizujących poprzez akty miłości dobro wspólne, osób będących podmiotami praw, bytami „dla siebie", a przez realne akty miłości zarazem bytami „dla drugiego". Społeczność osób jest więc przede wszystkim ustrojem kierującym się rozumem i w ostatecznej instancji apelującym do rozumu, będącego podstawą wolności. Prawa, ustrój i przepisy porządkowe swą moc obowiązującą czerpią ze zrozumienia i akceptacji tychże praw, ze względu na wspólne dobro. Tak pojęta społeczność jest więc ustrojem akceptowanym przede wszystkim „od wewnątrz" przez sumienia wolnych osób.

Społeczność zatem nie jest jakąś samoistniejącą, substancjalną całością — jak to się jawi w koncepcji Hegla — bytującą rzeczywiście i jedynie poprzez rozwój dialektyczny, którego ludzie są tylko momentami. Społeczność nie jest nad osobami, ale przeciwnie, ludzkie osoby jako byty samoistniejące górują nad społecznością. Wydaje się tutaj celowe i słuszne przypomnienie arystotelesowskiej teorii kategorii. Kategorią podstawową, decydującą o bytowaniu jest substancja. Stagiryta nie wahał się nawet wypowiedzieć twierdzenia, że byt — to co naprawdę istnieje — to substancja czyli taki sposób bycia, który samoistnieje. Właściwości bytu natomiast, a wśród nich relacje, są tylko modyfikacją sposobu istnienia substancji.

Mając na uwadze człowieka, jednostkę ludzką i społeczeństwo, trzeba — wbrew poglądom Hegla — zaakcentować, że prawdziwymi bytami samoistniejącymi są ludzie, ludzkie osoby, a społeczeństwo będące relacyjnym układem tych osób jest tylko realnym sposobem istnienia, życia i rozwoju człowieka. Człowiek zatem nie zyskuje bytowania dzięki społeczeństwu, ale to ostatnie dzięki ludziom jako realnym jednostkom, tak jak wszelkie relacje będące niesamo-

dzielnymi sposobami bytowania „między" już istniejącymi samodzielnymi bytami, ostatecznie tłumaczy się i sprowadza do bytowania substancjalnego.

Społeczność zatem jest realnie i zasadniczo przyporządkowana człowiekowi i jako bytowi, jako osobie, skoro osobowość to to samo, co byt ludzki świadomy i wolny. Zasadniczo mylną, złą i niecelową dla człowieka jest taka struktura społeczna, która go podporządkowuje i bez reszty sprowadza do funkcji społecznej. Społeczność taka jest społecznością niewolniczą i deformującą człowieczeństwo jej członków, gdyż jest niezgodna z podstawową, ontyczną strukturą człowieka i bytu. Zachodziłoby wówczas coś nienormalnego, że bytowość, samoistność, substancjalność przysługiwałaby temu, co samo z siebie nie jest bytem, co jest zespołem relacji, które suponują byt samoistny, są jego właściwością i jemu są przyporządkowane.

Faktycznie, w społeczeństwach niewolniczych, wyznających w praktyce heglowski idealizm, gdzie społeczeństwo jest jakąś samoistniejącą całością, której refleksem i dialektycznym momentem są ludzie, tylko władza jako element formalny społeczeństwa miałaby status pełnej osobowości, byłaby naprawdę bytem w sobie i dla siebie, podczas gdy wszystkie inne osoby byłyby jedynie środkami pozwalającymi władzy na życie i użycie. Dlatego też w koncepcji społeczeństwa zasadniczo niezgodne są dwie teorie społeczeństw: taka, według której ogół, całość jest naprawdę bytem (platonizm i heglizm), i taka, w której naprawdę bytem jest poszczególny człowiek. W koncepcji pierwszej człowiek jest dla całości. W drugiej natomiast „całość" będąc tylko jednością względną, nadbudowaną na bytach samoistniejących i przyporządkowaną dobru poszczególnych bytów samoistniejących — ludzi — jest realnie i zasadniczo dla tych ludzi, jako poznających, wolnych, zdolnych do miłości, mających swe osobiste, nieprzekazywane „całości" życie. Całość społeczna jest dla osoby, jest po to, by umożliwić rozwój spotencjalizowanej osobowości. Dlatego organizacja społeczna jest tym lepsza, im lepiej służy poszczególnym ludziom. Życie osobowe sprowadza się do rozwoju pełnego człowieka w aspekcie poznania, miłości, wolności i tego wszystkiego, co związane jest z rozwojem i usprawnieniem tzw. „ducha ludzkiego".

Indywidualizm liberalistyczny jest więc skrzywieniem i pomyłką w strukturze społecznej, jest niebezpieczny bardziej ze względu na swoje konsekwencje (anarchia i możliwość rozpanoszenia się osobników ludzkich bez skrupułów, negacja władzy jako czynnika koordynującego i negacja wspólnoty dobra ludzkiego) aniżeli przez swe podstawowe założenia. Pojęcie społeczności jako „całości" — bytu samego w sobie i dla siebie jest natomiast apriorycznym

doktrynerstwem, opartym na pogardzie natury ludzkiej. Człowiek bowiem nie jest — w myśl tej hipotezy — takim, jakim jest z natury, ale jest i trzeba go stwarzać takim, jakim go chce mieć system aprioryczny. I tym gorzej dla faktów, gdy one nie zgadzają się z systemem.

Praktyczne ustalenie stosunków człowiek — społeczeństwo jest niezmiernie trudne. Rozwój osobisty człowieka jako bytu spotencjalizowanego i materialnego dokonuje się również przez środki materialne, których nie można oddzielić od aktualizacji potencjalności duchowych człowieka. Ten sam człowiek musi poddać się społeczeństwu w aspekcie rozdziału środków materialnych, mających na celu realizowanie dobra wspólnego, które zawsze jest dobrem osobowym jednostki ludzkiej. Środki materialne zawsze są ograniczone i dlatego społeczeństwo i jego władza powinna czuwać i dbać o to, by służyły one w stopniu maksymalnym naczelnemu celowi społeczeństwa, jakim jest wszechstronny rozwój realnego człowieka, i by zabezpieczały rozwój proporcjonalny wszystkich członków tego społeczeństwa.

Ten sam zatem człowiek jest przyporządkowany i podporządkowany zarazem społeczeństwu oraz odwrotnie społeczeństwo jest przyporządkowane i podporządkowane człowiekowi ale w różnych aspektach. Skoro godność ludzkiej osoby jest najwyższym dobrem, to człowiek w swej osobowości i aktach czysto osobowych jest niezależny i wolny i sam bez żadnych nakazów może i powinien rozwijać się w swym życiu osobowym. Nakazy mogą jedynie obowiązywać o tyle, o ile sam człowiek w sumieniu uzna się wobec nich związany ze względu na koniecznościowy układ bytu, który musi być przezeń osobiście dostrzeżony. Tam wszędzie, gdzie wchodzą w grę dobra materialne, nawet wówczas, gdy dobrem materialnym jest w wyjątkowym wypadku życie ludzkie lub inne dobro cielesne, tym bardziej zaś zewnętrzne dobro materialne, do którego używania i posiadania ma lub może mieć prawo również drugi człowiek, wszędzie tam jednostka ludzka jest przyporządkowana i podporządkowana społeczności. W aspekcie tych dóbr społeczeństwo ma władzę i niejako góruje nad człowiekiem, który w pewnych konkretnych przypadkach może utracić prawo do niekontrolowanego używania dóbr materialnych.

Faktem jest, że bezkonfliktowe ustalenie relacji człowiek — społeczeństwo bywa niezmiernie trudne w praktyce. Zazwyczaj relacje te w formie negatywnej zostają ustalone w ustawie naczelnej, tzw. Konstytucji. Obecnie dodatkowej pomocy w dziedzinie prawodawstwa udzielają państwom lub organizacjom społecznym organizacje międzynarodowe, np. Organizacja Narodów Zjednoczonych, papieskie encykliki itp.

Personalizm — jeślibyśmy pozostali przy nazwie tradycyjnej — jest tylko teorią filozoficzną, wskazującą na zasadnicze i ogólne podstawy afirmowania prawd osobowych i społecznych, nie może się jednak stać teorią społeczną, determinującą w sposób konkretny organizację danego społeczeństwa, ponieważ ustalenia dotyczące relacji pomiędzy osobą a społecznością dokonują się w ramach określonej sytuacji kulturowej, są w poważnym stopniu wyznaczone warunkami, w których rozwija się całe społeczeństwo, słowem — stanowią kategorię historyczną.

W każdym razie w myśl ogólnych rozgraniczeń wprowadzonych przez filozoficzną teorię personalizmu nie można apriorycznie zmieniać natury ludzkiej albo uznawać dążenia człowieka wypływające z jego natury za zasadniczo błędne, lecz należy jedynie, analizując skłonności naturalne rozumnej ludzkiej natury, za zgodą samych ludzi jako różnych osób zainteresowanych i wolnych ustalać konkretnie, w jaki sposób należy uformować strukturę społeczeństwa, aby dobro wspólne było rzeczywiście realizowane [22].

Mieczysław A. Krąpiec OP

[22] Tego rodzaju postulat nie przekreśla ważnego skądinąd liczenia się (np. w Kościele i społecznościach kościelnych) z faktem grzechu pierworodnego. Grzechowi bowiem pierworodnemu poddani są w równej mierze i podwładni i także sprawujący władzę i dlatego i jedni i drudzy w równej mierze wychowaniu w społeczności.

DIALEKTYKA LUDZKIEGO MYŚLENIA

ROZMOWA Z KS. PROF. STANISŁAWEM KAMIŃSKIM

Chyba niewielu jest w Polsce filozofów, którzy by tak, jak Ksiądz Profesor, trzymali rękę na pulsie tego, co dzieje się aktualnie w filozofii światowej, szczególnie w zakresie ontologii, teorii poznania i metodologii nauk. Prace Księdza Profesora, niezależnie od zawartych w nich propozycji własnych rozwiązań, zawsze znakomicie orientują czytelnika także w aktualnym stanie badań nad poruszonymi kwestiami, zwłaszcza zaś potrafią stosunkowo łatwo rozeznać się w całości materiału dzięki systematycznej, jasnej jego prezentacji. Toteż nie jest przypadkiem, że pytanie od jakiego pragnąłbym zacząć tę rozmowę, dotyczy właśnie tego, jak Ksiądz Profesor widzi obraz dzisiejszej filozofii, co — Jego zdaniem — wysuwa się teraz na plan pierwszy, jakie ewentualnie zmiany zaszły tu w ciągu ostatnich lat?

Wypada zacząć od rozróżnienia dwóch aspektów poruszonej przez Pana sprawy. Pierwszy ujmuje dzisiejszą sytuację w filozofii z punktu widzenia treściowego i dotyczy głównie tych problemów, które decydują o samym przedmiocie oraz celu filozofii. Obchodzić nas tu będzie przede wszystkim metafizyka. Drugi ujmuje rzecz od strony metodologicznej.

Skrajnie antyfilozoficzny, ściślej powiedziawszy: antymetafizyczny prąd, którego kulminacją był neopozytywistyczny program najwcześniejszej fazy rozwoju „Koła Wiedeńskiego", po roku 1950 wyraźnie stracił na sile. Filozofia analityczna (w tym szerokim rozumieniu tego terminu, który pozwala nim objąć także neopozytywizm) musiała przyznać — po pierwsze — że nie jest w stanie adekwatnie wytłumaczyć pewnych zjawisk i rozwiązać problemów niemożliwych do ominięcia, po drugie zaś była zmuszona stwierdzić, że i ona nie jest wolna od dogmatycznych założeń o charakterze metafizycznym. Można by powiedzieć, że filozofia, wyrzucona od frontu, wchodziła drzwiami kuchennymi.

Szczególnie paradoksalna sytuacja zaznaczyła się w filozofii lingwistycznej, będącej także odmianą szeroko pojętej filozofii analitycznej. Otóż doszła ona do na pół absurdalnego stwierdzenia, że uprawianie ontologii jest przejawem językowego, a w konsekwencji i intelektualnego schorzenia. Filozofia, która sobie uświadamia ten stan rzeczy, powinna zmienić teraz swą dotychczasową

funkcję: powinna stać się terapią myślenia i używania języka, a także zapobiegać powstawaniu „chorobowych problemów ontologicznych" w przyszłości. Ale i tu rychło ujawniły się kłopoty. Zapomniano, że schorzenie, z którym chciano walczyć, jest niezwykle powszechne (tak w czasie, jak i przestrzeni), narzędzie zaś, które chciano zastosować jako lekarstwo, samo jest... językiem, tyle, że niesłychanie zubożonym. Tłumaczenie więc genezy problematyki ontologicznej jako schorzenia w posługiwaniu się językiem jest wynikiem jednostronnego potraktowania tego samego języka. Takie traktowanie go domaga się jednak uzasadnienia — to zaś prowadzi znowu do otwierania drzwi na wielką problematykę filozoficzną (sprawa stosunku języka do rzeczywistości — itp.).

A więc — nieuchronny nawrót do filozofii w jej pełnym rozumieniu i wymiarze?

Tak — przy czym zaczęło się to z wielu różnych stron. Potrzebę filozofii i nowe podejście do zagadnień filozoficznych zapoczątkowała przede wszystkim fenomenologia, ale na szerszą skalę rozbudził i rozpowszechnił je egzystencjalizm. I to między innymi doprowadziło do nowych kłopotów, tym razem natury formalno-metodologicznej. Słuszna reakcja przeciw stanowisku zwalczającemu filozofię nie zawsze przebiegała z pełną świadomością metodologiczną. Miała ją niewątpliwie fenomenologia, nie dostawało jej jednak wielu innym kierunkom. Tymczasem walka toczyła się z przeciwnikiem niezwykle wyrobionym metodologicznie. Przeciwstawiając mu się w aspekcie treściowym, odrzucono także niestety jego zdobycze metodologiczne, uznając je za nieprzydatne dla filozofii w ogóle. Reszty dokonała sytuacja, w jakiej znalazła się ludzkość: ani wojna, ani okres powojenny nie sprzyjały racjonalnym, trzeźwym badaniom analitycznym. Okrucieństwa wojny, tragedia jednostek i całych społeczeństw postawiły człowieka w obliczu nowych pytań, natarczywie domagających się odpowiedzi: pytań o sens ludzkiego istnienia, ludzkiego losu, przeznaczenia, o najogólniej pojęte sprawy życia i śmierci. A na pytania takie nie łatwo odpowiedzieć — niełatwo odpowiedzieć racjonalnie. Ogół ludzi szuka filozofii lżej strawnej. Uprawiający nauki ścisłe, nie widząc w dostępnej im filozofii spełnionych wymogów naukowości, traktują ją całkiem ulgowo co do formy. Stąd więc zdumiewający rozkwit irracjonalizmu, doprowadzonego niejednokrotnie do skrajności dorównującej poprzednim tendencjom empirystyczno—krytycznym.

Ale okazało się, że taki bieg spraw mógł także przynieść korzyści filozofii. Równowaga między stroną treściową i metodologiczną była nadal zachwiana, chociaż obecnie w odwrotnym niż przedtem kierunku. Jednakże zakres problemów, które stały się

przedmiotem filozoficznej refleksji zaskakująco zaczął się rozszerzać. W centrum zainteresowań stanął człowiek z jego egzystencjalnymi niepokojami, a zwłaszcza człowiek w sytuacjach konfliktowych, granicznych. Twórczość Heideggera na pewno torowała tu drogę — i to jeszcze w okresie przedwojennym, ważne jest jednak to, że teraz jego myśli zostały tak spontanicznie i tak powszechnie podjęte. Godne rozważenia są przemiany w kierunku antropologii, jakie przeżył nurt fenomenologiczny. A poza tym zaczęła się filozofia dosłownie „wszystkiego": materii, życia, nauki... Przede wszystkim jednak filozofia tych spraw, które bezpośrednio wiązały się z człowiekiem: działania, pracy, sztuki, poezji, nawet zabawy. Zwrócono uwagę na dziedziny, które nigdy przedtem nie były przedmiotem akademickiego filozofowania. Równocześnie zaś teren filozofii zaczęły penetrować inne dziedziny ludzkiej twórczości, zaspokajając jak gdyby na własną rękę metafizyczne potrzeby człowieka. Środkiem filozoficznego wyrazu stała się literatura piękna, poezja, dramat (Sartre!), film, zapanowała moda na dążenia do wyrażania, nawet „na siłę" metafizycznych treści w malarstwie i muzyce. Nie wolno nie doceniać tych zjawisk, świadczą one wszak o tym, jak głęboko zakorzeniona jest w człowieku potrzeba filozofii, potrzeba metafizyki. Ale nie wolno też zapominać, że to treściowe bogactwo filozofii, bogactwo jej przejawów i jej wyrazu, będące niewątpliwie także świadectwem zwycięstwa nad programem neopozytywistycznych analityków, okupiliśmy wyraźnym upadkiem f o r m y filozofii: ścisłości w prezentowaniu jej osiągnięć i metodologicznej świadomości jej uprawiania. Zyskała może nawet forma literacka, w jaką przyoblekają się owoce filozoficznej refleksji, brak jednak troski o stronę ściśle metodologiczną, na którą nie są uczuleni ani twórcy, ani — tym bardziej — odbiorcy...

A więc impas? Trzeba przyznać, że nie najweselszy to obraz jaki Ksiądz Profesor przedstawił... Czy jednak nie widać jakiegoś wyjścia, które polegałoby na zrównoważeniu tych dwóch stron filozofii, o których była mowa?

Musimy pogodzić się z tym, że istnieje pewna dialektyka rozwoju prądów umysłowych. Nowe treści — to nie forma. Gdy dochodzi do szczytu forma, ubożeje, ginie treść. Ale pozwólmy sobie na małe proroctwo. Należy przypuszczać, że po okresie zaspokajania „głodu treści" obudzi się zapotrzebowanie na uporządkowanie całego uzyskanego do tej pory bogactwa materiału, na nadanie mu poprawnej logicznie postaci, na metodologiczną, krytyczną refleksję, zmierzającą do właściwych wyjaśnień i uzasadnień. Dwa czynniki stanowią podstawę tego optymistycznego przewidywania. Po pierwsze — sama natura człowieka. Człowiek dąży ostatecznie do jakiejś har-

monijnej oraz racjonalnie uzasadnionej syntezy swych działań i ich rezultatów. Obserwujemy obecnie różne tendencje, różne formy teoretycznego i praktycznego działania. Ale tym, co ostatecznie determinuje te żądania jest chęć osiągnięcia jakiejś pełnej jedności, realizującej się przez nieustanne przezwyciężanie partykularyzacji, które przesłaniając całość albo nawet brane zrazu za całość, okazują się tylko fragmentami, etapami rozwoju — wobec czego muszą zostać przekroczone w imię autentycznej całości. Człowiek, jako podmiot myślenia, jest szczególnym „homeostatem" czy „autoharmonizatorem": akceptując wartość rozwiązań cząstkowych, nie jest w stanie zadowolić się ich fragmentarycznością i jednostronnością i dlatego nie ustaje w wysiłkach znalezienia możliwie pełnej, a zarazem odpowiednio uzasadnionej syntezy. Po drugie — zwróćmy uwagę na historyczny rozwój problematyki filozoficznej. Pierwszym jej przedmiotem był świat otaczający człowieka, kosmos. Potem przyszło zainteresowanie ludzkim poznaniem, a wreszcie wyrazem tego poznania — językiem. Chcemy czy nie chcemy, jesteśmy dziś przede wszystkim na etapie filozofii języka — wiek dwudziesty jest „wiekiem analizy językowej". Ale nie wynika z tego, by inne dziedziny, podlegające filozoficznej refleksji, miały zejść przez to na dalszy plan. Nie są to przecież dziedziny wyłączające się — nie można głosić hasła wyłączności i „najważniejszości" jednej z nich. Mamy tu do czynienia nie z alternatywą: albo świat, albo człowiek, albo język — lecz koniunkcją, którą dodatkowo utwierdza jeszcze sama filozofia języka. Przyjmijmy, że po ustaleniach Ch. W. Morrisa podstawowymi działami semiotyki są semantyka, pragmatyka i syntaktyka. Tylko ostatnia z nich ogranicza się do analizy samej struktury języka (jego składni), dwie poprzednie natomiast wychodzą poza język, badając jego stosunek do rzeczywistości (semantyka) i jego relację do posługującego się nim człowieka (pragmatyka). Pełna teoria języka musi uwzględniać wszystkie jego funkcje, ale wobec tego otwiera drogę do zagadnień ontologicznych i do filozofii człowieka. Znamienne jest to, że najpierw zajmowano się wyłącznie syntaktyką, potem również semantyką, a dopiero teraz zaczynamy kłaść podwaliny i pod pełną teorię pragmatyki. Warto tu zwrócić uwagę na ewolucję w odczytaniu *Traktatu* Wittgensteina. Ważne jest jednak to, że filozofia języka przekroczyła już grożące jej ograniczenia i nie tylko stała się dziedziną otwartą na całokształt filozoficznej problematyki, ale może pretendować do roli czynnika syntetyzującego i scalającego ją w niezmiernie ważnym, a równocześnie metodologicznie nader dojrzałym aspekcie.

Istnieje jeszcze jedno zjawisko w postawie uprawiających naukę, które sprzyja doskonaleniu filozofii. Oto coraz bardziej docenia się rolę wyjaśniania w ścisłym sensie. Opis (choćby dokładny, skonden-

sowany, ekonomiczny, precyzyjnie przygotowany) tego, co dane, przestaje być końcowym zadaniem badaczy. Jedynie teoretyczne wyjaśnienie zaspokaja w pełni potrzeby intelektu i praktyki. A trzeba wiedzieć, że filozofia dziś najpopularniejsza często jeszcze ogranicza się do opisu treści świadomości oraz ludzkich perypetii i dążeń. Nie bez wpływu przemian zachodzących w stanowisku naukowców zaczyna się dostrzegać nieadekwatność czysto opisowej filozofii do spełnienia zadań, jakie faktycznie narzuca jej życie. Może upowszechni się myśl, że nieodzowna jest teoria, wskazująca ostateczne racje tego, co w ogóle istnieje, jeśli nie musi istnieć.

Sytuacja filozofii dzisiejszej, jak i współczesnej nauki w ogóle wykazuje stale rosnące tendencje specjalizacyjne. Synteza, o której była tu mowa — jeśli osiągnięcie jej okaże się w ogóle możliwe — wymaga więc olbrzymiej pracy i to z pewnością już nie jednostkowej lecz zbiorowej, prowadzonej w odpowiednio przygotowanych zespołach. Czy takie zespoły znaleźć by mogły zadowalające oparcie w uniwersytetach, w ich obecnej, ukształtowanej historycznie strukturze?

Uniwersytety były zawsze ośrodkami dążącymi do syntezy naukowej i do uzasadniania jej uniwersalności. Teraz to się zmieniło. Postępująca specjalizacja i tu wycisnęła swe piętno. A poszła ona w co najmniej trzech kierunkach: 1. w kierunku odkryć technicznych, 2. opracowywania formalnych środków dla zdobywania wiedzy technicznej — stąd rozwój działów stanowiących pogranicza logiki, matematyki, psychologii i nauk szczegółowych, kulminujący się w takich nowo powstałych dyscyplinach, jak cybernetyka i teoria informacji, teoria podejmowania decyzji, prakseologia, 3. w kierunku wąsko pojętej humanistyki, też bardzo specjalistycznej, ale rozwijającej się na tle pozostałych kierunków specjalizacji stosunkowo najsłabiej.

Są jednak symptomy, świadczące o uświadomieniu sobie przez uczonych negatywnych stron wąskich specjalizacji, a zwłaszcza nierównomierności ich rozwoju. Wielkie osiągnięcia techniki przestraszyły nieco człowieka. Musiało pojawić się pytanie o sposób ich wykorzystania i ich ostateczny cel. Czemu to wszystko ma służyć? Odpowiedź powinny dać nauki humanistyczne i filozofia. W nich upatruje się antidotum na rosnącą technicyzację. Ale zadowalająca odpowiedź musi być uzasadniona, zaś ścisłość argumentacji nie powinna zasadniczo odbiegać od tej, jaką cechują się nauki o najwyższym poziomie metodologicznym. Stąd podejmowane coraz częściej próby uściślania metod humanistyki, szukanie pomocy zwłaszcza w logice i matematyce (tak widoczne na przykład w lingwistyce, psychologii, socjologii) dla lepszego uzasadniania prawomocności świadectw i dokładniejszego precyzowania sposobów ich

analizy, wyciągania wniosków, formułowania praw. Z drugiej strony widać odwoływanie się humanistyki do filozofii — tam zwłaszcza, gdzie rodzi się potrzeba uzasadnień najbardziej podstawowych.

Nie da się pominąć ontologicznych i teoriopoznawczych implikacji teorii naukowych. Dodajmy zresztą, że panuje tu stosunek wzajemności: humaniści, tacy chociażby jak W. Jaeger, przyczynili się ogromnie do wzbogacenia zakresu problematyki filozoficznej i wyjaśnienia szeregu niezmiernie ważnych kwestii, od strony na przykład filologicznej i historycznej.

Ale wróćmy do sprawy uniwersytetu i jego roli. Wydaje się, że średniowieczne rozumienie „universitas" należy już do przeszłości. Przekreśliła je specjalizacja. Nie może już być mowy, by jeden człowiek przeszedł — tak jak to było w wiekach średnich — wszystkie szczeble wiedzy, od nauk szczegółowych, poprzez filozofię do teologii. Jednakże rozwój uniwersytetu też przebiega zgodnie z prawem swoistej dialektyki: po etapach „tezy" („universitas") i „antytezy" (specjalizacja, dezintegracja), wolno już myśleć o fazie syntezy. Będzie ona chyba polegać na powrocie do „universitas", ale bez zatracenia specjalizacji i na równoległym uprawianiu, a nawet łączeniu różnych dziedzin wiedzy bez ich kolejnego przechodzenia w toku studiów. Rzecz jasna stanie się to możliwe przy zrealizowaniu szeroko zakrojonej zespołowości badań i pod warunkiem dopracowania się metod, obowiązujących analogicznie we wszystkich dyscyplinach. Postulaty reformy studiów wywołane są głównie przeładowaniem szczegółowych informacji w nauczaniu, a brakiem dostatecznie ogólnych ujęć poznawczych oraz teorii metod, która dawałaby przygotowanie do wielostronnych empirycznych badań i zarazem budowania uniwersalnych teorii. Dlatego tak wielką rolę do spełnienia ma tutaj ogólna metodologia nauk, która w swym punkcie wyjścia musi się zająć absolutnie wszystkimi dyscyplinami i doprowadzić stopniowo do zbudowania systemu metod, dających się prawomocnie stosować w poszczególnych naukach. Daleko idąca specjalizacja nie zatraci się wówczas w szczegółach, a konflikt bogactwa treściowego nauki i wysokich wymagań formalnych zostanie zażegnany drogą wprowadzenia możliwie ogólnych metod i uświadamiania sobie wspólnego kąta badania, scalającego różnorodność przedmiotów zainteresowań poszczególnych dyscyplin naukowych. Przecież już dziś dysponujemy metodami, znajdującymi zastosowanie we wszystkich prawie dziedzinach wiedzy — należy do nich na przykład statystyka, stosowana tak w naukach przyrodniczych jak i w psychologii, socjologii, lingwistyce a nawet w historiografii. Chodzi teraz o to, by położyć nacisk na wyszukanie nowych tego rodzaju sposobów badania, oraz na pogłębienie i wielostronne stosowanie tych, które już istnieją.

Obok metodologii prowadzącej do nowej jedności nauk, poprzez zdobywanie ogólnej wiedzy różnej przedmiotowo, rolę jednoczącą i syntetyzującą od strony treściowej może i powinna odgrywać filozofia. Do jej ostatecznych rozstrzygnięć — czy choćby do propozycji tych rozstrzygnięć — odwołują się przecież wszystkie rodzaje wiedzy. Implikacje ontologiczne i teoriopoznawcze w bazie zewnętrznej nauk stają się coraz bardziej widoczne. A warto też zwrócić uwagę, że niektóre działy filozofii (obejmowane tradycyjnie mianem „filozofii praktycznej") dostarczyć mogą argumentów na rzecz właściwego korzystania z owoców nauki. Otwiera się tu od razu pole dla nowej problematyki praktyczno-wychowawczej, którą uniwersytet może nie tylko wypracować teoretycznie, ale i wprowadzać w czyn w toku swej działalności pedagogicznej.

Dotykamy tu trzeciego warunku, któremu sprostać powinien ideał uniwersytetu. Oprócz pogodzenia syntezy ze specjalizacją i przezwyciężenia konfliktu zachodzącego między bogactwem treści a wysokimi wymaganiami formalnymi, uniwersytet musi podjąć trud zharmonizowania funkcji badawczych z dydaktycznymi i wychowawczymi. Drogą do tego może się stać znów kształcenie filozoficzne mające samo przez się głęboko wychowawczą wartość. To przecież jest najwłaściwsza realizacja „paidei", w tym rozumieniu tego słowa, które sprecyzował Jaeger. Służba mądrości dla mądrości ma zawsze zasadnicze znaczenie wychowawcze.

Z tego, co Ksiądz Profesor powiedział wynika, że uniwersytet, jako instytucja naukowo-wychowawcza nie tylko się nie przeżył, lecz — jeśli tylko sprosta nowym wymaganiom — oczekiwać może swego kolejnego renesansu. Chciałoby się jednak tę tezę podbudować jakimś konkretnym przykładem. Czy widać — na przykład — możliwości spełnienia wspomnianych postulatów na terenie KUL-u?

Wydaje się że tak, co więcej — może tu właśnie łatwiej niż gdzie indziej. KUL nie ma wydziałów technicznych, integracja dokonuje się więc wyłącznie w oparciu o nauki humanistyczne, filozofię i teologię. Na wydziale filozoficznym uprawia się zresztą i filozofię przyrody, nauki przyrodnicze nie są więc całkowicie pominięte, niemożliwe jest także abstrahowanie od problemów wynikających z szeroko pojętej technizacji — bo przecież nasiąknięta jest nimi atmosfera świata i kraju, w którym żyjemy. Szanse podjęcia realizacji ideału uniwersytetu są więc u nas niewątpliwe. Przede wszystkim uświadomiliśmy tu sobie konieczność wypracowania odpowiednich narzędzi metodologicznych, które, zachowując swą precyzję, nie ograniczałyby sztucznie zakresu przedmiotów badań. Wzrasta także świadomość potrzeby filozofii, co da się za-

uważyć szczególnie ze strony humanistów. Od filozofii, zwłaszcza filozofii człowieka, oczekuje się bardzo wiele — świadczyć o tym może choćby zainteresowanie dorocznymi „Tygodniami Filozoficznymi", w czasie których po brzegi wypełnia się uniwersytecka aula. Owocną działalność prowadzą międzywydziałowe zakłady (jak np. Międzywydziałowy Zakład Historii Kultury Średniowiecza, Międzywydziałowy Zakład Badań nad współczesną kulturą chrześcijańską); integrująca rola tych przedsięwzięć nie może ulegać wątpliwości.

Na zakończenie chciałbym jeszcze wrócić do dziedziny Księdzu Profesorowi najbliższej: metodologii nauk. Czy zechciałby Ksiądz Profesor powiedzieć, jakie konkretne prace podejmowane są na Jego seminarium?

Próbujemy w naszym zespole podejmować takie tematy, które należąc same do ogólnej metodologii nauk oraz implikując filozofię, odnoszą się jednak do nauk szczegółowych i to nie tylko do jednej ale do wielu ich dziedzin. Takie tematy, jak „Rola wyjaśniająca teorii fizykalnej", „Funkcja informacyjna terminów w chemii", „Teleologiczne wyjaśnienie w biologii" nawiązują bezpośredni kontakt z odpowiednimi teoriami przyrodniczymi i specyficznie obowiązującymi w nich metodami badań, równocześnie jednak szukają dla nich uzasadnień ogólno-metodologicznych i ściśle filozoficznych. Inny temat pozwoli zorientować się w próbach łączenia w jednym aspekcie badawczym jeszcze bardziej różnorodnych dyscyplin: psychologii, socjologii, religioznawstwa, historii i kultury i semiotyki. Myślę tu o pracy *Ontyczne uwarunkowania wyjaśniania w socjologii,* albo *Aparat pojęciowy w etnologii na przykładzie problemu religijności ludów pierwotnych,* której zadaniem jest krytyczna analiza aparatury pojęciowej stosowanej w niektórych kierunkach współczesnej etnologii i socjologii religii. Także i tu problematyka metodologiczna zazębia się z filozoficzną. Przykłady można by zresztą mnożyć: — niektóre z pozostałych wychodzą w kierunku humanistyki i teologii, może jednak te, które przytoczyłem, wystarczą dla zorientowania w charakterze podejmowanych przez nas prac.

Bardzo dziękuję Księdzu Profesorowi za tę rozmowę, która na pewno zainteresuje czytelników „Znaku". Sądzę, że zarysowana tu sytuacja filozofii i perspektywy jej dalszych poszukiwań, jak również przedstawiona przez Księdza Profesora koncepcja uniwersytetu będą mogły stać się podstawą dalszych refleksji, a może i wymiany poglądów w tych sprawach na łamach naszego pisma.

Rozmowę przeprowadził
Władysław Stróżewski

Ks. MARIAN RECHOWICZ

STRUKTURA A PROBLEM INTEGRACJI NA UNIWERSYTECIE KATOLICKIM

W dyskusji, która toczy się obecnie na temat kryzysu uniwersytetu, nie chodzi bynajmniej o zamieranie instytucji. Uniwersytet będący tworem średniowiecza przeżywał począwszy od XIII w. wiele kryzysów i zawsze wychodził z nich zwycięsko. Inna rzecz, że instytucja ta przebyła tak długą i tak gruntowną ewolucję, iż uniwersytety dzisiejsze poza nazwą, hasłami autonomii i aspiracjami uniwersalizmu nie wiele mają wspólnego z Alma Mater żywiącą kiedyś profesorów i studentów pokłóconych ze światem feudalnym. Kryzys ten nie wiąże się również ani z tłem finansowym ani politycznym ani nawet z komplikacjami autonomii, choć ta wiele ucierpiała.

Istota kryzysu leży w rozwoju społeczeństw i systemu produkcji, którym odpowiada olbrzymie rozczłonkowanie, jakaś atomizacja specjalizacji sięgająca dziś, jak się oblicza do 4000 dyscyplin. Jeśli zadaniem uniwersytetu średniowiecznego było zintegrować wewnętrznie 4 wydziały, jakież perspektywy integracji a więc znalezienia wspólnego języka, zajęcia wspólnej postawy poznawczej, stworzenia jednej syntezy mają instytucje liczące nieraz po kilkaset różnych studiów? Perspektywa dalszego podziału nie tylko nie gaśnie, ale staje się coraz groźniejsza. Łączy się to w pierwszym rzędzie z rozwojem nauk ścisłych i technologii. Edgar Faure i Edgar Pisani obliczyli np., że we Francji pracuje obecnie w różnych zawodach 60% ludzi, którzy nie przeszli wyszkolenia zawodowego, ale w r. 1980 cyfra ta spadnie do 20%, w r. 1990 do zera. Innymi słowy w r. 1990 wszyscy ludzie będą musieli ukończyć jakąś szkołę zawodową, albo jeszcze inaczej — ilości zawodów będzie musiała odpowiadać ilości szkół specjalizacyjnych.

Problem pogarsza wzrost populacji. Stwierdza się np., że jeśli w r. 1940 ludność na świecie dochodziła do 2 miliardów 246 milionów, to w 25 lat później, a więc w r. 1965 wzrosła do 3 miliardów 285 milionów, a więc przeszło o 50%. W tej perspektywie liczba

ludności w świecie będzie się podwajała co 50 lat. Eksplozja demograficzna, łącznie z potrzebą wykształcenia specjalizacyjnego stwarzają w życiu uniwersyteckim perspektywę nie tylko dalszej dezintegracji, ale również problem, jak będzie zorganizowane kształcenie już nie setek tysięcy, ale wielomilionowych mas studentów. Marc Heimer w artykule pt. *L'université de 1980 est née* („Paris Match" z 28. 9. 1968) na podstawie obliczeń różnych socjologów i ekonomistów stwierdza, że jeśli w Stanach Zjednoczonych w r. 1965 studiowało w szkołach wyższych 5.920.000 osób, to liczba ta w r. 1980 przekroczy 12 milionów. Sam Nowy York w r. 1980 będzie posiadał 1.100.000 studentów, co oznacza wzrost o 103%. Przewiduje się, że od r. 1965 do 1981 zostanie na terenie Ameryki wydanych 375.000 dyplomów doktorskich. Cyfra ta przekracza o 150% globalną liczbę dyplomów doktorskich wydanych między r. 1776 a r. 1965. Liczba ta po r. 1981 będzie się dublowała co 5 lat. Liczby są olbrzymie, a przecież trzeba sobie uzmysłowić, że doktorów na tym terenie nazywa się mandarynami wiedzy. By nowemu problemowi wyjść naprzeciw, będzie musiała ulec rewizji nie tylko struktura szkoły wyższej, ale zmienią się również warunki nauczania. Jeśli Francuzi i Anglicy widzą uniwersytet przyszłości w układzie kampusowym lub koledżowym, Amerykanie snują obraz uniwersytetów-gigantów. Uczelnie-giganty wycofają się z małych miast i przeniosą do wielkich metropolii. Postulat taki wynika z potrzeby związania uniwersytetu z wielkimi instytucjami kultury i zakładami produkcji. Tak więc szkoły plastyczne będą fundowane przy muzeach, studia medyczne przy klinikach, odpowiednie dyscypliny techniczne znajdą miejsce przy wyspecjalizowanych kombinatach produkcyjnych. Zamiast sal wykładowych w takiej szkole znajdą się kabiny z ekranami, zamiast pióra i papieru będą studenci używali małych magnetofonów. Egzaminy oczywiście będą się odbywały tak jak to się już dziś często stosuje na Zachodzie, na zasadzie pisemnej. Poprawność wypracowań i wyniki kontrolują mózgi elektronowe. Dopiero na szczeblu seminarium doktorskiego spotkają się bezpośrednio student z profesorem. Maszyny elektronowe określą również zamiłowania i zdolności każdego, kierując kandydata na właściwe miejsce studiów. Taka perspektywa może stworzyć nowe społeczeństwo, w którym miejsce dawnej „arystokracji, plutokracji czy demokracji, zajmie merytokracja". W wizji tej nie przeraża nas mózg elektronowy. Jest on czymś bardzo pożytecznym, jakkolwiek nigdy nie zastąpi bezpośredniego kontaktu profesora ze studentem. Z obawą natomiast można myśleć o całkowitej dezintegracji dotychczasowego pojęcia *universitas magistrorum* i *studentium* względnie *universitas studiorum*. Przecież idea uniwersytetu zrodziła się z myślą łączenia wszystkich studiów

po to, by student był nie tylko lekarzem czy prawnikiem, ale poprzez relacje poszczególnych nauk miał szersze spojrzenie na rzeczywistość, która w sobie jest zawsze jednością. Przecież umysł ludzki posiada również naturalną zdolność percepcji przedmiotu poznawanego jako całości. Poza wąskim oglądem wycinka rzeczywistości, jaki daje wykształcenie zawodowe, pozostaje jeszcze ziemia nieznana, a może ziemia i niebo jako rzeczywistość pełna, łącząca człowieka z Bogiem i całym wszechświatem stworzonym.

Czy osiągnięcie takiej syntezy jest możliwe? Zależy to w dużym stopniu od struktury uniwersytetu i całej rodziny szkół akademickich, których zadaniem jest szukanie prawdy i formacja przez prawdę świata i człowieka. W grę wchodzą również ośrodki myśli mniej oficjalne, a więc całe myślące i piszące społeczeństwo. Model przedstawiony przez Heimera, rozbijający kampus uniwersytecki bez idei uniwersalistycznych, realizowany już dzisiaj w wielu szkołach specjalistycznych, można by przyrównać do linii poziomej, poprzecinanej tysiącznymi symbolami (*iuxta oppositio*). Model taki na pewno postulatowi integracji nie sprzyja. Czy wobec tego nie należy wrócić do układów tradycyjnych? Jest to chyba niemożliwe — również na uniwersytetach katolickich, które dziś bynajmniej nie aspirują do wskrzeszania średniowiecza. Powrót do konstrukcji pionowej, u której szczytu znajdowała się teologia, wspierająca się na filozofii, ze sztukami wyzwolonymi, w której prawo i medycyna spełniały funkcję przypór, mógł być aktualny wówczas, gdy nie było podziału nauk, cała zaś wiedza w mniejszym lub większym stopniu pełniła funkcję podbudowy teologii. Hierarchiczna struktura pionowa runęła w momencie wyemancypowania się filozofii.

Rozwój autonomicznych nauk humanistycznych i pomnożenie liczby autonomicznych nauk szczegółowych spowodowały nowy układ. Układ ten, który by można nazwać egzystencjalnym, przekreślił hierarchię wydziałów ustawiając je wszystkie na płaszczyźnie poziomej. Wobec niesprzyjających warunków integracji w układzie egzystencjalnym i niemożności powrotu do układu hierarchicznego, już w czasach nowożytnych poszukiwano innej zasady jednoczącej. Kardynał Newman w swej *Idei uniwersytetu* wysuwał problem syntezy intelektualnej i atmosfery moralnej. W reformie Humboldta w drugiej połowie XIX w. funkcję integrującą przeznaczono filozofii, która nawiązywała do humanistycznych ideałów starożytności. Katolickie uniwersytety francuskie ufundowane po r. 1875 chciały ją realizować przez podkreślenie funkcji wydziałów kościelnych z teologią i filozofią na czele. W próbach tych zarysowuje się nowa koncepcja uniwersytetu, która nie przypomina ani linii poziomej ani pionowej ale raczej koło. Na jego

obwodzie zostały rozłożone wydziały, instytuty i studia specjalne jako elementy. W koncepcji tej szanse syntezy zależą od jakości, jak również od ilości studiów umieszczonych na obwodzie koła. Jeśli ilość reprezentowanych studiów nie nasuwa trudności większych, ich jakość będzie często decydowała o charakterze struktury i o koncepcji uniwersytetu. W tej mierze, na szczególne podkreślenie zasługują dyscypliny z natury swej dążące do oglądu całości jak filozofia, teologia, historia, wśród nauk ścisłych metodologia.

Jeśli w strukturze braknie filozofii i humanistyki, szansa syntezy zmniejszy się niepomiernie. Udział w niej teologii wprowadza czynnik rozszerzający, ale i kontrowersyjny. W tym sensie można by mówić o strukturach pozytywistycznych (brak teologii), względnie o różnych strukturach uniwersytetów posiadających mniejsze lub większe zabarwienie konfesyjne. Wariantów może być olbrzymia ilość. Niepodobna ich wszystkich przeanalizować. Szanse układu centralnego, może najbardziej odpowiadające współczesności, można by pokazać na przykładzie szczegółowym. Przykładem takim może być struktura uniwersytetu katolickiego. Wydaje się najpierw, że każdy nowoczesny uniwersytet katolicki powinien mieć strukturę centralną. Powrót do linii pionowej, jak już wspomnieliśmy powyżej, jest niemożliwy. Powrót ten uniemożliwiają nie tylko względy historyczne, przez które rozumiemy wygaśnięcie epoki średniowiecznego uniwersalizmu z koncepcjami *sacerdotium* i *imperium* na czele, ale także wyemancypowanie się filozofii i autonomia nauk humanistycznych, a przede wszystkim ukształtowanie się setnych i tysiącznych nauk szczegółowych. W układzie centralnym współczesnego uniwersytetu katolickiego znajdą się nie tylko cztery wydziały, jak to było w średniowieczu, ale dziesiątki, a może setki studiów w uniwersytetach bardziej rozwiniętych, jak np. Lovanium. Nie jest to jednak koło zamknięte, przeciwnie, jest to układ otwarty. Irena Sławińska w „Zeszytach Naukowych KUL”, poświęconych koncepcji uniwersytetu [1], postawiła kryteria otwartości tej instytucji. Kryteria te należałoby jeszcze uzupełnić o możliwość nie tylko wymiany personalnej, ale także instytucjonalnej. A więc w miarę potrzeby i znaków czasu, jedne studia powinny być likwidowane, a w ich miejsce tworzone inne. W grę wchodzić powinna przede wszystkim transformacja, a więc przekształcanie jednych instytucji w drugie. Jest rzeczą oczywistą, że im więcej elementów tym bogatsza struktura. Dużą rolę odgrywają nie tylko stosunki ilościowe, ale i jakościowe. Każdy bowiem z członów może być bardziej lub mniej doskonały, reprezentować większą lub mniejszą wartość, względnie aktywność. W strukturze uniwer-

---

1 Rok XI (1968), nr 3—4, s. 98—105.

sytetów katolickich należałoby uwzględnić co najmniej cztery elementy. Należą do nich: teologia, filozofia, humanistyka z naukami społecznymi oraz zespół nauk przyrodniczych. Bez np. zespołów nauk teologicznych i filozoficznych integracja w sensie światopoglądu chrześcijańskiego jest niemożliwa, ale to samo można by powiedzieć o potrzebie rodziny nauk humanistycznych i rodziny nauk ścisłych.

W strukturze warunkującej integrację światopoglądu olbrzymią rolę odgrywa najpierw wydział teologiczny. W komplementarnym światopoglądzie chrześcijańskim reprezentuje on przede wszystkim system prawd objawionych, często normatywnych, znajdujących się w układzie Magisterium Kościoła. Niemniej wydział ten musi być otwarty wobec rzeczywistości ziemskich, w najszerszym znaczeniu. W tym sensie musi spełniać zalecenia II Soboru Watykańskiego podkreślone w szeregu Konstytucji, powinien się zająć problemami ekumenizmu, zjawiskiem religii niechrześcijańskich, problematyką wiary i niewiary, itp. Nie może również izolować się wobec problemów życia społecznego i politycznego np. problemu wojny i pokoju [2].

Drugim elementem tej struktury jest szeroko rozbudowany wydział filozoficzny, którego główną funkcją jest poszukiwanie syntezy. Były rektor uniwersytetu we Fryburgu, o. Luyten w referacie swym wygłoszonym ostatnio na zjeździe Federacji Katolickich Uniwersytetów w Kinshasa (Kongo) wyrażał postulat stworzenia interfakultetu filozoficznego, którego zadaniem byłoby precyzować filozofię każdej dziedziny wiedzy. Jest to możliwe tylko przez spotkanie się filozofii z poszczególnymi dyscyplinami naukowymi z osobna. Zarówno teologia jak i filozofia dążą do syntezy, z tym jednak, że teologia syntezę tę tworzy raczej poprzez dedukcję z depozytu prawd objawionych, filozofia natomiast swą syntezę buduje głównie na indukcji wiedzy dotyczącej świata stworzonego. Z tego, co zostało powiedziane powyżej, nie należy sądzić, żeby w naukach teologicznych nie uprawiano również indukcji (np. fakt objawienia, teologia historyczna), lub w filozofii nie posługiwano się także dedukcją. I filozofia i teologia w strukturze uniwersytetu spotykają się nie tylko z naukami przyrodniczymi i humanistycznymi, ale spotykają się także ze sobą, a ich komplementarność (uzupełnianie się) jest czynnikiem decydującym w procesie integracji. Mówiąc o czterech zespołach nauk nie chcemy przez to ograniczać ilości fakultetów i ilości studiów, chodzi tylko o podkreślenie fundamentalnego podziału nauk, z których każda do procesu integracyjnego

---

2 Por. ks. Karol kardynał Wojtyła, *Uniwersytet Katolicki: koncepcja i zadania*, „Zeszyty Naukowe KUL", XI (1968), nr 3—4K (43—44), s. 13—16; ks. Wincenty Granat, *Uniwersytet katolicki w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II*, tamże s. 17—32.

wnosi własną wartość. W ten sposób np. bez wkładu nauk humanistycznych byłoby niepodobieństwem określenie sytuacji człowieka wobec samego siebie i wobec społeczeństwa. Bez nauk przyrodniczych trudno by było określić miejsce człowieka w świecie i sens aktywności ludzkiej. W myśl teorii struktury, którą ostatnio jako metodę sformułował w ujęciu syntetycznym J. Piaget (*Le structuralisme*, Paris 1958), każde spotkanie się dwóch czy więcej elementów stwarza wartości nowe, których dotychczas struktura nie posiadała. Spotkanie poszczególnych dziedzin wiedzy zawiera więc w sobie potencjalne możliwości tworzenia nowych syntez i nowych wartości, które sięgają w nieskończoność. Mówiąc o konieczności spotkania nie chcemy zajmować się drogami, które do niego prowadzą. Zagadnienie to posiada już obszerną literaturę. Jej dotychczasowe wyniki przedstawił ostatnio ks. St. Kamiński w artykule *Zagadnienie współpracy dyscyplin naukowych*[3]. Wydaje się, że koncepcji centralnej uniwersytetu najbardziej odpowiada kooperacja w sensie podmiotowym, metodologicznym i przedmiotowym. U końca tej drogi znajduje się jedna prawda, którą by można nazwać światopoglądem. Nie znaczy to, byśmy łudzili się, że osiągnięcie takiej syntezy jest łatwe.

Chodzi nie tyle o punkt dojścia, ile raczej o samo dążenie, działanie w określonym kierunku, które samo w sobie ma elementy angażujące, jednoczące i stwarza perspektywę zdobycia nowych wartości. Podobnie jak szukanie syntezy zawiera w sobie ładunek dynamiczny, i same syntezy powstałe na różnych odcinkach w obrębie koła będą musiały podlegać ustawicznej transformacji. Jedyną gwarancję stałości w tym układzie posiada Objawienie. Jeśli poszukiwanie syntez węższych i krzyżowanie ich, by uzyskać szersze pole widzenia, już samo w sobie przedstawia wartości integracyjne, jest rzeczą zrozumiałą, że tendencja taka nie może być przypadkowa, ale powinna być realizowana świadomie. W tej sytuacji szanse realizacji będą zależały od szeregu warunków, które dana struktura spełnia.

1. Pierwszym z nich, jak już wspomnieliśmy, jest otwartość. Jeśli integracja uniwersytetu średniowiecznego posiadała tylko jeden punkt wyjścia, jakim była supremacja teologii, integracja w strukturze koła przyjmuje tyle punktów wyjścia, ile istnieje nauk autonomicznych. Imperializmowi nauk szczegółowych w dobie dzisiejszej, należałoby przeciwstawić równą szansę startu każdej nauki, która jest na uniwersytecie reprezentowana. Im więcej dyscyplin autonomicznych, tym nie tylko bogatsza struktura, ale także bogatsza synteza.

3 „Zeszyty Naukowe KUL", XI (1968), z. 3—4 (43—44).

2. Drugim warunkiem integracji jest komplementarność. Chodzi przede wszystkim o funkcję wydziałów teologicznych i filozoficznych. Można się obawiać, że np. niektóre katolickie uczelnie amerykańskie, nie posiadające wydziałów teologicznych i filozoficznych, nie są zdolne do wypracowania takiej syntezy, jaka powinna cechować uniwersytety katolickie. Nic dziwnego, że na terenie Federacji Uniwersytetów Katolickich zrodziła się tendencja ufundowania w sensie komplementarnym wydziałów teologii tam, gdzie ich dotychczas nie było. Z drugiej strony istnieją na pewno uniwersytety państwowe, względnie stanowe, jak np. Uniwersytet we Fryburgu Szwajcarskim, które posiadając dobrze rozwinięte fakultety teologiczne i filozoficzne, są zdolne wypracować katolicką syntezę światopoglądową i w ten sposób nie z nazwy ale de facto są uniwersytetami katolickimi. Dalsze wnioski można wysnuć w odniesieniu do szkół wyższych, które mają strukturę centralną i wydziały filozoficzne, nie mają natomiast wydziałów teologicznych. Lukę tę w pewnym sensie mogłyby w nich wypełnić istniejące na tym samym terytorium wyższe szkoły teologiczne. W żadnym wypadku jednak ten ostatni układ nie może być nazwany uniwersytetem katolickim. Wiele trudności może sprawić również układ, w którym spotkają się dwie tendencje przeciwstawne, jak np. spirytualizm na wydziale teologicznym i materializm na wydziale filozoficznym. Szansę rozwiązania w takim wypadku pozostawia dialog bogacący obie strony.

3. Trzecim warunkiem integracji w strukturze uniwersyteckiej jest wolność. Bez wolności jest niemożliwy nie tylko rozwój poszczególnych nauk jako elementów struktury, ale także jest niemożliwa autoregulacja, będąca podstawowym warunkiem zachowania struktury [4]. W tym wypadku dużą rolę odgrywają tendencje awangardowe i zachowawcze. Ich przeciwstawność jednak nie burzy struktury, przeciwnie struktura uzyskuje w wolnej dyskusji właściwą wagę, względnie właściwy rytm, który jej zabezpiecza dalszy rozwój.

4. Do wspomnianych uwarunkowań dodać należy jeszcze tendencje do perfekcjonizmu. Każda struktura powinna dążyć do kompletności i doskonałości. W tym sensie perfekcjonizm ten staje się programem zarówno jednostek ludzkich, profesorów, studentów, jak również całej wspólnoty.

Należałoby również stwierdzić, że integracja nie jest rzeczą mechaniczną, nie dokonuje się przez narzucanie prawd, norm postępowania, przez jakieś działanie odgórne. Jej przedmiotem jest synteza będąca celem wszystkich członków wspólnoty. Jest rzeczą

---

4 Por. J. Piaget, *Le structuralisme*, s. 15—16.

pewną, że wypracowanie syntezy światopoglądowej nie jest łatwe. Ostatecznie nie jesteśmy jedyni w świecie. Tę samą robotę naukową prowadzą wszystkie uniwersytety, katolickie i niekatolickie. Każdy uniwersytet katolicki jest członem struktur większych i szerszych. Uniwersytety katolickie należą nie tylko do rodziny uniwersyteckiej, ale należą także do określonego na mapie świata społeczeństwa i znajdują się w układzie Kościoła Katolickiego. Kręgi wielkich struktur krzyżują się dziesiątki, a może setki razy. Wnoszą one nowe relacje i nowe wartości, zdążające do uniwersalizmu.

Czy wobec tego dążenie do syntezy integrującej w każdej strukturze z osobna jest sensowne? Czy nie lepiej byłoby włączyć się do poszukiwań prowadzonych przez ośrodki inne, o potężniejszych światłach i większym zasięgu działania? Kooperacja wszystkich ludzi myślących, którzy dążą do prawdy jest rzeczą oczywistą. Przecinające się w naszym punkcie koła tysięcznych struktur, do których należymy, włączają nas na zasadzie otwartości do społeczności światowej, która nigdy nie zrezygnuje z widzenia całej rzeczywistości i tej stworzonej i nie stworzonej. Nie wynika jednak z tego byśmy jej nie mieli szukać na własnej drodze. Przecież synteza światopoglądowa, wyjąwszy objawienie, nie ma charakteru stabilnego. Jest ciągle inna i stale zdąża do doskonalenia. Szukanie prawdy, choćby się jej obrazu pełnego nie dało uformować, jest największym przywilejem i prawem człowieka, nadaje istotny sens naszemu życiu. Nikt z tego przywileju rezygnować nie może. Poza tym nie można żyć cudzym życiem. Przyjmuje się i afirmuje prawdy zdobyte własnym wysiłkiem, własnym doświadczeniem i wyborem. Integracja wspólnoty nie następuje przez recepcję cudzej prawdy, ale prawdy własnej, która zawsze jest inna w zależności od uwarunkowań w przestrzeni i czasie, która zawsze tkwi w jakimś kontekście historycznym. Domaga się wreszcie tego spojrzenie pluralistyczne na świat, domagają się tego również sens naszego życia i nasza godność.

Ks. Marian Rechowicz

Ks. LESZEK KUC,
ANDRZEJ ZUBERBIER

TEOLOGIA JAKO SPOTKANIE (2)

Teologia to spotkanie Słowa Bożego z ludzkim. Nie jest łatwo wskazać granicę między Słowem Bożym a słowem ludzkim. Granica zakłada bowiem jakąś osobność, zakłada istnienie dwóch rzeczy, niejako współmiernych. Sądzimy, że trzeba problem postawić inaczej: istnieje potrzeba ustalenia reguły obecności Słowa Bożego. Nie wydaje się, by inne reguły mogły się tu okazać właściwymi, prócz generalnej, wyprowadzonej z samego rozumienia zbawczej interwencji Bożej w dzieje ludzkie. Biblijne znaczenie wyrażenia „Słowo Boże" niesie z sobą dynamizm zbawczego działania. Czytamy w Konstytucji Dogmatycznej *O Objawieniu Bożym*: „Ponieważ wszystko, co twierdzą autorowie natchnieni czyli hagiografowie, winno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego, należy zatem uznawać, że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być ustalona przez Pismo święte dla naszego zbawienia" (11). Komentatorzy soborowego tekstu podkreślają, że akcent tej wypowiedzi pada na „prawdę utrwaloną z woli Bożej dla naszego zbawienia". A więc na prawdę zbawczą, czy jeszcze lepiej — proklamację zbawienia. Prawdą Pisma świętego jest dobra nowina o zbawieniu. „Ponieważ zaś Pismo święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym duchu, w jakim zostało napisane, należy celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii mając na oku żywą tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary" (12). Idzie więc o to, by z Pisma świętego wydobyć dobrą nowinę o zbawieniu i każdy jej element rozważać na tle całości.

Dodać do tego trzeba, że biblijna dobra nowina jawi się nam jako historia zbawienia. Przy czym, z racji właśnie zbawczego charakteru tej historii, najważniejsze są w niej nie drobne fakty widziane z osobna, ale fakty rozstrzygające i związane z nimi wielkie procesy, składające się na dzieje zbawienia. Historyczny charakter zbawienia narzuca zarówno swoistą metodę badania dziejów jak i traktowania z perspektywy historycznej wszystkich

---

Część pierwsza niniejszego artykułu ukazała się w nrze 177 (3—1969) „Znaku".

podstawowych elementów dobrej nowiny biblijnej. Znaczy to, iż nie wolno nigdy tracić z oczu faktu, że poszczególne etapy interwencji Bożej są właśnie etapami prowadzącymi do wydarzeń rozstrzygających, jak dzieło Jezusa Chrystusa i Jego powtórne przyjście.

Wszystko, o czym teraz mówimy, to podstawowa reguła czytania Pisma świętego zgodnie z jego charakterem proklamacji zbawienia. Można ją streścić jako regułę odczytywania w Piśmie św. prawdy zbawczej.

Jeśliby regułę prawdziwości Pisma św. odnieść do całej ludzkiej egzystencji, mielibyśmy taki oto obraz: na obecność Słowa Bożego wskazywałoby to wszystko w ludzkiej rzeczywistości, co w świetle biblijnej Dobrej Nowiny zrozumieć można jako znak dokonanego przez Boga zbawienia. Jak daleko reguła ta sięgać może? Trudność stanowi tu ustalenie związku rozmaitych elementów rzeczywistości ludzkiej z porządkiem zbawczym. Stoimy w każdym razie na stanowisku, że Dobra Nowina o zbawieniu rozważana w swej całości stanowi generalną regułę wykrywania obecności Słowa Bożego wszędzie, gdzie możemy go szukać.

Najprościej dokonuje się to na gruncie samego Pisma świętego. Mamy tu bowiem do czynienia z określonym tekstem, w którym Słowa Bożego szukać należy. Cały wysiłek polega więc na właściwym zrozumieniu tekstu.

Ażeby w Piśmie świętym odróżnić to, co w mowie Bożej jest ludzką kompozycją, od tego, co na pewno składa się na prawdę zbawczą, uciekamy się do kategorii „rodzaju literackiego". Używa się jej w odniesieniu do Pisma świętego po to, żeby stwierdzić, co rzeczywiście chciał powiedzieć w ramach danej kompozycji literackiej pisarz natchniony, aby dosłowność konkretyzacji czytelniczej nie rozminęła się z zamierzeniami autora (oczywiście mówiąc tu o zamierzeniach autora nie odnosimy się bynajmniej psychologistycznie do Ksiąg świętych. Przez „zamiar autora" rozumieć chcemy ich obiektywny sens [1].

Podobnych zabiegów trzeba by użyć, aby rozpoznać sens Słowa Bożego w kościelnych, lecz nie biblijnych formach jego występowania: w wypowiedziach soborów, papieży... Trzeba sobie mianowicie zdać sprawę z charakteru i kompozycji, a więc z rodzaju wypowiedzi, którą badamy z punktu widzenia występowania w niej Słowa Bożego. Odwołując się do kryterium prawdy zbawczej wyróżnić trzeba to, co w nauczaniu Kościoła jest znakiem Słowa Bo-

---

[1] Piszemy dla uproszczenia tylko o rodzaju literackim. Chodzi również o wszystkie inne aspekty stylistyki i kompozycji literackiej oraz retorycznej. Oraz o to, co dziś, w powiązaniu z badaniami antropologii kulturalnej i filozofii języka, nazywa się mitem czy językiem mitu.

żego, a co zespołem uwarunkowań historycznych, kulturowych, językowych, sprawiających, że taką właśnie postać przybiera w danym momencie nauczanie kościelne.

Reguła Prawdy Zbawczej zweryfikować też musi całe dialogowe funkcjonowanie Słowa Bożego w Kościele. A więc kaznodziejstwo, katechizację, całą ogromną dziedzinę wypowiedzi oraz dyskusji — i szerszą jeszcze w swym zakresie dziedzinę rozmów między ludźmi.

Idźmy jeszcze dalej: ogromny świat enuncjacji ludzkich nie będących bynajmniej wyraźnie chrześcijańskimi, a częstokroć nawet w ogóle religijnymi. W najbardziej laickich w swej treści jak i strukturze enuncjacjach zdarza się możność wykrycia związków z prawdą zbawczą. Teologia jako spotkanie Słowa Bożego ze słowem ludzkim, nie jest konfrontacją dwóch różnych enuncjacji — dwóch tekstów, z których jeden byłby Słowem Bożym, drugi zaś słowem ludzkim. Jest dostrzeżeniem pasjonującej współobecności mowy Bożej i mowy ludzkiej w jednej wypowiedzi. A powiedzmy lepiej — dostrzeżeniem, że wypowiedź ludzka staje się znakiem Słowa i obecności samego Boga.

Jak już o tym była mowa, Słowo Boże jawi się nie tylko w wypowiedziach, ale i w faktach, wydarzeniach. Teologia będąc spotkaniem ludzkim ze Słowem Bożym jest także interpretacją faktów. W świetle historii zbawienia nie istnieje czysto „naturalny porządek" naszego poznania i naszych dążeń. Dodając nawiasem — nauka teologów minionych stuleci o czysto negatywnym i nieskutecznym pragnieniu naturalnym spotkania z Bogiem damaga się, jak się zdaje, ujęcia w nowym świetle. Po prostu problem wydaje się postawiony zbyt jednostronnie, niedialogowo. Jeśli ze strony samego człowieka byłoby to pragnienie nieskuteczne i negatywne, człowiek bowiem nie rozporządza „sam z siebie" żadną wiedzą o wychodzeniu Boga jemu naprzeciw, to już samo istnienie człowieka a także istnienie świata może być rozumiane jako znak takiego wyjścia naprzeciw.

W dalszym ciągu artykułu zajmiemy się jedynie wypowiedziami ludzkimi z punktu widzenia obecności w nich Słowa Bożego. Wydaje się to pilniejsze, skoro zbawczy sens wydarzeń ujawnia się poprzez słowo. Zajmiemy się zwłaszcza słowem żywym, analiza bowiem dokumentów pisanych bardziej przypomina postępowanie z tekstem biblijnym, a więc poczynania dokładniej już zbadane i opisane.

Jaka jest specyfika i typologia mowy żywej w roli nosiciela Słowa Bożego? Najpierw zauważyć trzeba, że właśnie mowa żywa stanowi sposób wypowiadania najwłaściwszy dla dobrej nowiny o zbawieniu, ponieważ jest bezpośrednim zwrotem do słuchacza.

Problem zaczyna się od momentu odczucia swoistej „pośredniości", sztuczności mowy zwiastującej Słowo Boże. Historycznie rzecz biorąc problem zaczyna się od momentu wkroczenia zasad retoryki greckiej i rzymskiej w sposób chrześcijańskiego głoszenia Ewangelii. Wszelkiego rodzaju „zinstytucjonalizowany" styl kaznodziejski stanowi tu właśnie problem do rozwiązania. Nie znaczy to, by sama pośredniość czy styl były z definicji zjawiskami negatywnymi. Wystarczy przypomnieć wielkich retorów chrześcijańskich: Ambrożego, Augustyna, Leona Wielkiego. Skoro jednak mamy uświadomić sobie, co w przepowiadaniu kościelnym jest naprawdę Słowem Bożym, to wyróżnić trzeba retoryczną stylistykę, kompozycję, „swadę literacką" jako Słowa Bożego kształty ludzkie. Okaże się wówczas niejednokrotnie, że najlepsza nawet retoryka pełni względem Słowa Bożego funkcję wysoce dwuznaczną. Kwalifikacja tej funkcji zależy od typu „kostiumu", w jaki Słowo Boże zostaje ubrane. W zależności od typu kultury, jaką reprezentuje retoryczny kostium, może to być podkreśleniem lub przeciwnie, usunięciem na dalszy plan faktu zstąpienia Boga w porządek (czy nieporządek raczej) ludzki. W każdym „wcieleniu" Słowa Bożego dokonuje się przecież to, co Konstytucja *Dei Verbum* mówi o Piśmie świętym. Objawia się w nim — przy stałym zachowaniu Bożej Prawdy i świętości — przedziwne „zniżanie się" (*condescensio*) wiecznej Mądrości, byśmy uczyli się o niewysłowionej mądrości Boga i o tym, jak bardzo dostosował się On do nas w mowie, okazując przezorność i troskliwość względem naszej natury. (Św. Jan Złotousty, *In Cen.* 3, 8-hom. 17, 1, PG 53 134, por. Konstytucja *Dei Verbum* rozdz. 3, 13).

Jeszcze więcej różnorodności stylistycznych i konstrukcyjnych musi występować w funkcjonowaniu Słowa Bożego w rozmowie, na przykład takiej jak rozmowa „penitenta" z „kierownikiem duchowym". I tu występuje cały, dotknięty już przez nas problem „kostiumu kulturowego", ale na pierwszy, być może, plan wysuwa się pytanie o relację pomiędzy „osobowościami przedstawionymi" rozmówców. Im dalej od pełnego szacunku dla tajemnicy drugiego człowieka braterstwa pomiędzy rozmówcami, tym łatwiej Słowo Boże w takiej rozmowie zmodyfikowane być może przez paternalizm i dominację z jednej, a chorobliwą uległość z drugiej strony. Podobną przeszkodę w rozmowie stanowić może np. sofistyczno-erystyczna postawa dyskutanta.

Powinniśmy się jeszcze przyjrzeć obecności Słowa Bożego w enuncjacjach anonimowo chrześcijańskich. Po czym tę chrześcijańskość anonimową, a więc obecność Słowa Bożego rozpoznawać? I co w nich rzeczywiście jest Słowem Bożym? Nawiązać tutaj mu-

simy do pierwszej części naszych rozważań [2]. Pisaliśmy tam mianowicie, że przez teologię rozumieć chcemy wszelkie zastanowienie się człowieka nad własną egzystencją sięgające wymiarów ostatecznych, to znaczy zastanowienie się nie unikające żadnych, choćby najtrudniejszych pytań. Otóż, jeśli teologia jawi się nam jako spotkanie refleksji ludzkiej ze Słowem Bożym wychodzącym nam naprzeciw, to spytać trzeba, jakim to sposobem Słowo Boże wychodzi na spotkanie — jako dobra nowina o zbawieniu — tym ludziom, którzy o tym nie wiedzą? Tutaj znów nawiązać musimy do tej partii naszych rozważań, która dotyczyła wiary oraz teologii poza „wyraźnym" chrześcijaństwem. Całą naszą współczesną umiejętność czytania tekstów z uwzględnieniem ich kulturowo-literackich uwarunkowań i słuchania mowy żywej ze świadomością funkcji pełnionej na tym gruncie przez kompozycje retoryczne, postawy rozmówców i ich wzajemne „przedstawione" osobowości wykorzystać tu trzeba celem wykrycia dwojakiego (a zapewne, w głębi, jednego) związku doświadczeń ludzkich z objawieniem Bożym: a — danym w samym przeżyciu egzystencji, b — z objawieniem rozproszonym, mówiąc skrótowo, w „w świętych księgach ludzkości".

Mówiąc ściślej, to drugie, czyli ewentualne ślady objawienia, nie są dla nas uchwytne za pośrednictwem analiz strukturalnych.

Ich obecności można się jedynie domyślać na podstawie analogii treści zawartych w enuncjacjach poza-chrześcijańskich z chrześcijańską dobrą nowiną. Głównym tedy zadaniem w dziele wykrywania Słowa Bożego w enuncjacjach niechrześcijańskich czy też zgoła laickich w swej strukturze wydaje się odnajdywanie Go jako wyzwania rzucanego chrześcijanom w postaci troski o najgłębiej rozumianą przez człowieka prawdę i przyświadczony porządek wartości. Mądrość ludzka i poczucie tajemnicy — wracamy do motywu tyle już razy przez nas podejmowanego — jest zorientowana ku wydarzeniom zbawczym. Fakt zgody na tajemnicę angażuje człowieka w dziedzinę niespodzianek — światła i znaki odezwać się mogą przecież nie tylko w swej „legalnej" z naszego chrześcijańskiego punktu widzenia postaci.

Metoda analizy literackiej i doktrynalnej, której tu potrzeba, polegałaby więc niechybnie na uchwyceniu tych momentów, w których ludzie wykraczają w swych enuncjacjach poza dziedzinę zjawisk i wąskich specjalności w sferę zwaną mądrością i w pobliże tajemnicy egzystencji domagającej się zaakceptowania.

W dotychczasowej refleksji naszej nad Słowem Bożym jako partnerem spotkania ze słowem ludzkim w teologii omówiliśmy

[2] Zob. „Znak" nr 177 (3/1969).

naczelną regułę Prawdy Zbawczej jako kryterium rozpoznawania obecności Słowa Bożego, a następnie niektóre reguły — kryteria zewnętrzne pozwalające na ściślejsze zastosowanie tej pierwszej reguły do konkretnych enuncjacji. Pragniemy teraz ująć naczelną regułę — kryterium prawdy zbawczej — w inny nieco sposób, a mianowicie jako regułę „obecności Bożej" i jako regułę „znaku", którym mowa ludzka jest dla mowy i obecności Boga.

Sądzimy, że obecność Boga w mowie ludzkiej wyraża się w dialogowej strukturze naszej mowy. To znaczy w fakcie, że wypowiedź człowieka nawiązuje, konstytuuje jego wspólnotę z innymi ludźmi [3]. W miarę jak mowa nasza pełni tę funkcję, jest znakiem i nosicielem (a więc znakiem skutecznym!) więzi między ludźmi — czyli miłości. Przy założeniu nadprzyrodzonego przeznaczenia wszystkich ludzi staje się oczywiste, że aktualizacja miłości między ludźmi poprzez mowę staje się aktualizacją obecności Boga (*Ubi caritas et amor Deus ibi est*). To, co mówimy obecnie, odnosi się, jak widać od razu, także do przypadków skrajnie anonimowych, gdy idzie o stosunek mowy ludzkiej do chrześcijańskiej prawdy zbawczej. Wszelako, skoro podstawowym dążeniem miłości jest, jak to wyraził Papież Jan XXIII, dać poznać prawdę — tendencją prawdziwie ludzkich wypowiedzi, tych nawiązujących wspólnotę, jest troska o wniknięcie w prawdę ludzką i prawdę międzyludzkich sytuacji. A więc i poprzez dążenie do mądrości i przez szukanie związków z tajemnicą aktualizuje się obecność Boga i Jego słowa w mowie ludzkiej.

Jak powiedzieliśmy, odnosi się to także do wypowiedzi ludzkich z naszego punktu widzenia anonimowo chrześcijańskich... Znaczy to, że pragniemy wyciągnąć wszystkie konsekwencje ze znanego dobrze fragmentu 1 listu św. Jana:

> „Nikt Boga nigdy nie oglądał.
> Jeśli miłujemy się wzajemnie,
> Bóg trwa w nas
> i miłość Jego jest w nas doskonała.
> Poznajemy, że my trwamy w Nim,
> a On w nas,
> Bo udzielił nam swego Ducha.
> (...)
> Jeśliby ktoś mówił — miłuję Boga —
> a brata swego nienawidził, jest kłamcą,
> albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi,
> nie może miłować Boga,
> którego nie widzi. (4, 12—13, 2).

---

[3] Zob. na przykład Piet Schoonenberg SJ, *To, co ludzkie w mowie Bożej*, „Znak" 152 (1967).

Że mianowicie każdy fakt urzeczywistnienia miłości między ludźmi jest aktualizacją miłości do Boga. Że drugi człowiek jest dla nas zawsze przyjściem Boga. W osobie człowieka przychodzi Bóg choćby nic wyraźnie religijnego mnie z tym człowiekiem nie łączyło.

Jeśli się tak ma rzecz w odniesieniu do wypowiedzi i spotkań ludzkich na pozór całkiem odległych od chrześcijaństwa i religii, to otwarcie się ku drugiemu człowiekowi stanowi przede wszystkim regułę dla wypowiedzi i spotkań w obrębie wyraźnego chrześcijaństwa. Brzmi to jak truizm. Tymczasem jednak problem istnieje. Studium z tego punktu widzenia samej tylko chrześcijskiej teologii poprzez jej teksty może być bardzo instruktywne. Odrzuciwszy nawet wszystko, co w tekstach tych się znalazło jako uwarunkowanie czasu i miejsca, nie sposób zaprzeczyć istnieniu w dziejach teologii grzechów przeciw regule obecności, przeciw dialogowi. Z drugiej strony zaś, w najmniej „dialogowych epokach" i kształtach retorycznych czy literackich — Prawda i Rzeczywistość Zbawcza stanowiąca samą substancję dobrej nowiny — jawiła się zawsze, z konieczności jako rzeczywisty zwrot do drugiego człowieka, do jego serca, do sumienia, jako zaproszenie do dialogu z Bogiem poprzez dialog z ludźmi prowadzący ku miłości i prawdzie.



Obecność Słowa Bożego w naszym życiu, dającego się rozpoznać podług kryterium prawdy zbawczej, można i trzeba badać również kierując się regułą znaku. Pismo święte, a także, choć inaczej, dokumenty Tradycji i Magisterium kościelnego są znakami bezpośredniej obecności Boga w Chrystusie wśród nas. Znak stanowi regułę rozpoznawania w nich Słowa Bożego w tym znaczeniu, że sens najgłębszy tych dokumentów polega na podsumowaniu nam faktu bezpośredniej obecności Boga, jak również rozmaitych aspektów zbawienia sprawowanego przezeń w ten sposób, dzięki czemu los nasz kieruje się ku dobremu i lepszemu. Dzielą też dokumenty wielkość i nędzę wszelkiego znaku: sprawiają bezpośrednią obecność, którą znaczą, a jednocześnie nie wyczerpują jej swym bezpośrednim znaczeniem. Jesteśmy tego ostro świadomi w naszych czasach, kiedy zarówno dorobek Soboru Watykańskiego II jak i nieustanny wysiłek teologów ukazują, że językowe ujęcia Słowa Bożego nie są nigdy doskonałe, choćby były nawet natchnionym tekstem Pisma świętego. Wobec tego rolą tych tekstów jest wskazywać raczej na rzeczywistość, której są znakiem, niż rościć sobie pretensje do pełnego i całkiem jej odpowiadającego wyrażania. Na tym by polegały niedostatki Słowa Bożego w szacie ludzkiej jako znaku, ale na tym samym też — jego wielkość. Wskazując

bowiem na rzeczywistość Bożą ujmuje się zarazem jej transcendentną treść w dostępne nam analogie i pozwala na nawiązanie prawidłowego — bezpośredniego stosunku między nami, a Bogiem. Jest to możliwe w sposób niezawodny, odkąd Bóg stał się człowiekiem i przez to w Osobie swojej Wcielonej — we wszystkich słowach i czynach Jezusa Chrystusa stał się pełnią Słowa Bożego skierowanego ku nam.

To, co powiedzieliśmy o Słowie Bożym zawartym w Piśmie świętym, Tradycji i dokumentach Kościoła, odnosi się także do Słowa Bożego występującego anonimowo we wszystkich postaciach, o których pisaliśmy. Jest ono zawsze znakiem działalności i obecności Boga zbliżającego się do nas bezpośrednio, aby nas zbawić. Świadomość „nieadekwatności" w stosunku do rzeczywistości oznaczonej — ułatwi nam w tych przypadkach „anonimowych" uchwycić jednakże obecność Słowa Bożego w mowie i spotkaniach ludzkich.

Tak oto zdaje się przedstawiać w dzisiejszej perspektywie możliwość dostrzegania Słowa Bożego dostępnego nam, aby mogło się skutecznie spotkać z naszym ludzkim istnieniem i naszym ludzkim słowem.

*

W związku z pracą teologów i charakterem teologicznych dociekań zatrzymajmy się jeszcze nad sprawą związków między filozofią i teologią. Chodzić nam będzie o określenie miejsca, jakie filozofia zajmuje w teologii i o odpowiedź na pytanie o ile filozofia implikuje teologię. Skoro bowiem, jak powiedzieliśmy, teologia wyrasta już z refleksji nad transcendentnym i tajemniczym wymiarem egzystencji świata i człowieka, to czy słusznie oddziela się tak wyraźnie i ostro filozofię od teologii.

Wyraźne odróżnianie filozofii i teologii datuje się od św. Tomasza z Akwinu. Uprzednio granica między filozofią z jednej strony a teologią z drugiej nie była zbyt jasna i Ojcowie Kościoła zwykli byli widzieć zarówno filozofię pogańską (grecką) i hellenistyczną jako swoistego rodzaju teologię, a teologię uważać za chrześcijańską filozofię. Od czasów Tomasza natomiast jaśniejsze się stały granice jednej i drugiej: filozofii, odnoszącej się w swych rozumowaniach do danych, poznawanych przy pomocy samego rozumu, w sposób naturalny, i teologii opierającej się na objawionej człowiekowi wiedzy bożej. W czasach późniejszych nacisk na to metodologicznie słuszne rozróżnienie kładziono tak wielki, że filozofia i teologia znalazły się niejako na zewnątrz siebie, jako dwie zupełnie różne dziedziny refleksji. Wprawdzie filozofia służy teologii — mówiono — ale w takim sensie, że teolog czerpie z filo-

zofii poszczególne jej twierdzenia, by przy ich pomocy dokonywać analizy Objawienia, przede wszystkim tekstu Pisma św. W takim przedstawieniu sprawy ogromną rolę odgrywał pewien intelektualizm, skłonny traktować zarówno filozofię, jak i teologię, a nawet samo Pismo św. jako zestaw twierdzeń czy zdań. Ten sposób widzenia zostaje wszakże współcześnie przezwyciężony, jako jednostronny. Sobór Watykański II mówi o Objawieniu jako o „czynach i słowach", jako o historii i jej interpretacji (por. Konstytucja *O Objawieniu Bożym*). Jeśli tak, to i teologia nie jest jedynie wnioskowaniem wychodzącym ze zdań Pisma św., ale refleksją o charakterze znacznie szerszym nad „czynami i słowami" Bożymi, przedstawionymi w Biblii, nad historią zbawienia, i to refleksją z istoty swej nie tylko poznawczą, ale i praktyczną. Z kolei filozofia (nie bez wpływu egzystencjalizmu i — poniekąd „à rebours" — fenomenologii) przestaje być systemem twierdzeń dotyczących intelektualnie wypreparowanych „istot" — esencji rzeczy, a staje się refleksją nad rzeczami w całej ich egzystencji, a więc w konkretnym, historycznym określeniu. Pozwala to na ponowne i może bardziej precyzyjne znalezienie wewnętrznych związków między teologią a filozofią.

Zresztą myśl św. Tomasza w odniesieniu do rozróżnienia teologii—filozofii interpretowano często, jak i w odniesieniu do wielu innych zagadnień, jednostronnie. Rozróżnienie filozofii od teologii nie przeszkadzało bowiem św. Tomaszowi być zarazem filozofem i teologiem, „teologo-filozofem", tak że nie istnieją jego pisma filozoficzne obok teologicznych, a komentatorzy jego filozofii nie mogą nie mówić o jego teologii, komentatorzy zaś jego teologii nie mogą pominąć jego filozofii.

Teologia w jakiejś mierze jest refleksją nad doświadczeniem egzystencjalnym, które jest tylko jedno i które stanowi zarazem przedmiot refleksji filozoficznej. Nie oznacza to w żadnej mierze zaprzeczenia Objawienia Bożego jako rzeczywistości transcendentnej dostępnej „ze słuchania". Ale samo Objawienie przedstawia „rzeczy nadprzyrodzone" nie same w sobie, ale właśnie w ich uwikłaniu w ludzkiej egzystencji.

Słowo Boże wyraża się zawsze w sposób ludzki i to nie tylko w tym, co jest dostępne czysto ludzkiemu poznaniu, lecz także w tym, co przekracza ludzkie możliwości poznawcze, w tajemnicach wiary. Objawienie, a z kolei teologia niejako ogarnia filozofię, bo ludzkie sposoby ekspresji to coś więcej niż poszczególne słowa, język jakby wyabstrahowany z literackiego i myślowego uwikłania jakie ze sobą niesie, to cały literacki i myślowy „bagaż"...

Z drugiej strony filozofia — czysto ludzkie (autonomiczne) poszukiwanie interpretacji danej człowiekowi w doświadczeniu rze-

czywistości, kryje w sobie Słowo Boże, szczególnie gdy zasługuje na miano mądrości.

Inaczej mówiąc, także i w tym aspekcie teologia posiada strukturę dialogową. Zespala się w niej mądrość filozoficzna z mądrością Bożą, czerpaną z Objawienia (ale dotyczącą jednej i tej samej egzystencjalnej rzeczywistości ludzkiej i uwikłaną w tę rzeczywistość), w poszukiwaniu transcendencji i w usiłowaniu przeniknięcia tajemnicy ludzkiego życia.

Filozofia nie jest zewnętrzną pomocą dla teologa, systemem zdań, z których teolog czerpie w miarę potrzeby przesłanki do właściwego sobie rozumowania. Raczej scala się z teologią (czy z Objawieniem) w jedno. Kryje w sobie możność stania się teologią w tej mierze, w jakiej zawiera Słowo Boże objawione w samej egzystencji. Jest zaczątkowo teologią.

*

Jak widać z dotychczasowych rozważań, w rzeczywistości nie istnieje ostra granica pomiędzy teologią w ścisłym, chrześcijańskim jej rozumieniu, a ludzkimi dążeniami, które określamy jako „głębsze", a które potocznie określa się jako „filozofię", czy też wysiłki w kierunku polepszenia ludzkiego losu w wymiarze osobowym czy też społecznym.

Pisząc o teologii mamy cały czas na myśli samoświadomość Ludu Bożego uzyskiwaną w drodze spotkania i dialogu człowieka ze Słowem Bożym, docierającym doń zarówno w postaci wyraźnej przez Jezusa Chrystusa, proroków i apostołów — w Kościele, jak i w formie mniej wyraźnej czy niewyraźnej w wierzeniach i obrzędach religii niechrześcijańskich czy wręcz w samym istnieniu świata i człowieka i w problematyce egzystencjalnej niesionej przez to istnienie. Rozumiane w ten sposób, jak to próbowaliśmy przedstawić, życie teologiczne Ludu Bożego jest faktem występującym szerzej niż to było uznawane dotychczas. Wynika stąd postulat przyjęcia przez chrześcijan odpowiedzialności za realne spotkanie z ludzką problematyką i za skuteczniejsze jej wstępowanie ku teologii.

Ks. Leszek Kuc
Ks. Andrzej Zuberbier

JACEK SALIJ OP

REFORMA SAKRAMENTU POKUTY

Plotki, jakie u nas krążą o spowiedzioburczych poczynaniach w niektórych katolickich środowiskach na Zachodzie, są co najmniej niepokojące. Przeglądnąłem prawie wszystkie kilkanaście pozycji, jakie na temat wspólnotowego odprawiania spowiedzi rejestruje ostatni przegląd bibliograficzny sakramentu pokuty [1] i na ogół nie znalazłem potwierdzenia tych plotek. Zasadniczo wszystkie pozycje — a są to zarówno rozważania teologiczne jak konkretne propozycje duszpasterskie — zakładają jako coś bezdyskusyjnego, że momentem najbardziej istotnym w celebracji sakramentu pokuty powinno pozostać osobiste oskarżenie się przed kapłanem oraz rozgrzeszenie udzielane każdemu penitentowi indywidualnie. Jedynie F.J. Heggen [2] postuluje, aby zachowując formę dotychczasową, wprowadzić na zasadzie równorzędności nową formę sakramentu pokuty: bez osobistego oskarżenia i z rozgrzeszeniem udzielanym całej wspólnocie. Zapał Heggena dla tej innowacji jest tak gorący, że miejscami wręcz jawnie tendencyjny — co zresztą nie świadczy jeszcze nic o samym projekcie, ale raczej o nazbyt uczuciowym zaangażowaniu jego obrońcy.

Najbardziej rozpowszechniony obecnie schemat odprawiania sakramentu pokuty przez wspólnotę przewiduje jako część wstępną sakramentu wspólne nabożeństwo pokutne, coś w rodzaju godziny biblijnej. W nabożeństwie tym uczestniczą zarówno spowiednicy jak penitenci, i składają się na nie śpiewy psalmów pokutnych, czytania biblijne, wspólny rachunek sumienia, homilia — wszystko przeplatane chwilami ciszy i krótkimi wezwaniami pokutnymi. Niekiedy wprowadza się jakąś adorację krzyża, są chwile liturgicznego uczczenia Pisma św. i tym podobne elementy, które razem wzięte stwarzają atmosferę ułatwiającą wewnętrzne przeżycie odwrócenia się od grzechu i wspólnego, nie tylko indywidualnego, zwrócenia się do Boga. Jeśli chodzi o rachunek sumienia, zazwyczaj występuje

[1] „Revue de Sciences Phil. et Théol.", 52. 1968. 119—142.

[2] *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Wien 1967 (przekład z flamandzkiego).

on w formie prośby do Boga o przebaczenie naszych win lub też prośby o pomoc: np. jako szereg próśb, abyśmy się stali godnymi obietnic zawartych w poszczególnych błogosławieństwach Kazania na Górze, kiedy indziej w formie próśb, aby powtórzyły się w nas Chrystusowe cudy i uzdrowienia itp. Unika się rachunków sumienia szczegółowych, natomiast zwraca się dużą uwagę, aby rachunek sumienia wykorzystać jako okazję do uwrażliwiania wiernych na rozmaite aspekty powołania chrześcijańskiego. Część wstępna sakramentu pokuty kończy się zwykle wspólną spowiedzią powszechną (*Confiteor*) i następującymi po niej modlitwami kapłana.

Dopiero w tym momencie spowiednicy rozchodzą się do konfesjonałów, często sami jako pierwsi przystępując do spowiedzi. W czasie spowiedzi nie jest zasadniczo przewidziane pouczenie i zachęta kapłana, wychodzi się bowiem z założenia, że wierni otrzymali wystarczające pouczenie i zachętę w czytaniach, homilii i modlitwach. Często spowiednik nie nakłada już zadośćuczynienia — będzie bowiem ono odprawione wspólnie. W ten sposób spowiedź ogranicza się właściwie tylko do wyznania grzechów i do rozgrzeszenia. Kiedy już wszyscy się wyspowiadają, następuje wspólne odprawienie zadośćuczynienia (z przypomnieniem, że pokuta musi być podejmowana także po wyjściu z kościoła), dziękczynienie i końcowe błogosławieństwo [3].

Nie wydaje się, aby te nowe formy sprawowania sakramentu pokuty zasługiwały na totalny entuzjazm. Niemniej niektóre wartości, jakie wnoszą w przeżycie sakramentu, są chyba oczywiste i bezdyskusyjne. Co najbardziej rzuca się w oczy w porównaniu z dotychczasowym rytem sakramentu, to wyeksponowanie prawdy, że pokuta, tak jak wszystkie sakramenty, jest sprawowana w Kościele czyli we wspólnocie braci zgromadzonych wokół Chrystusa. W próbach reformy liturgii pokutnej obserwujemy ponadto tę samą tendencję, która była zasadą przepowiednią reformy Mszy św.: protest przeciwko pojmowaniu obrzędu liturgicznego jedynie jako środka do ważnego sprawienia sakramentu, dążenie, aby obrzędy liturgiczne, sprawiając sakrament, jednocześnie komunikatywnie ukazywały wiernym znaczenie tego sakramentu. Zadaniem obrzędu liturgicznego jest nie tylko ontyczne wprowadzenie wiernych w rzeczywistość łaski czyli sprawienie sakramentu: wierni mają prawo do tego, aby obrzędy ułatwiały im także psychiczne przeżycie sakramentu.

---

3 Schematy wspólnotowej celebracji sakramentu pokuty można znaleźć m. in. w „Maison-Dieu" nr 56 i 90, „Notes de Past. Liturg." nr 36, 66, 76, najwięcej w „Paroisse et Liturgie". Te ostatnie są wydane ponadto w pracy zbiorowej pod kier. Th. Maertensa *La pénitence est une célébration* (Coll. Paroisse et Liturgie" t. 58), 1963.

Na obecnym rycie sakramentu pokuty zaciążyła fatalnie dążność do rozdzielania tego, co istotne dla ważnego sprawienia sakramentu od tego, co nieistotne. W rezultacie praktycznie zanikły — jako rzekomo nieistotne — nawet te obrzędy, które są przewidziane w aktualnym rytuale rzymskim, a które przynajmniej częściowo podkreślały społeczny wymiar sakramentu: np. cały wstęp, zawierający wyznanie win nie tylko Bogu, ale i całemu Kościołowi (spowiedź powszechna) oraz modlitwy wstawiennicze Kościoła o zmiłowanie Boże dla grzesznika, czy znana niestety jedynie kapłanom modlitwa po rozgrzeszeniu, łącząca grzesznika z męką Pana Jezusa i z całą społecznością świętych. Modlitwy te musiały zresztą zaniknąć ze względów czysto praktycznych, rytuał bowiem znał jedynie możliwość odmawiania ich nad każdym z penitentów z osobna. Jeśli idzie o przewidziany w potrydenckim rytuale starochrześcijański obrzęd włożenia ręki, uniemożliwia go obecnie krata konfesjonału.

We współczesnych próbach reformy liturgii pokutnej skrupulatnie się wykorzystuje wszystkie te eklezjalne akcenty dotychczasowego rytuału, rozbudowując jednocześnie część, która jest odpowiednikiem mszalnej liturgii Słowa. Takie rozwiązanie otwiera nieograniczone prawie możliwości duszpasterskiego pouczenia — w ramach modlitewnego przygotowania do spowiedzi — na tak węzłowe tematy, jak np. co to jest pokuta, czym naprawdę jest grzech, jak wykrywać w sobie nastawienia faryzejskie (od których przecież nikt nie jest wolny), co to znaczy zaufać Bogu. W Nowym Testamencie nawoływanie do pokuty jest równoznaczne z proklamacją Dobrej Nowiny, z głoszeniem, że Królestwo już jest blisko (por. Mt 3, 2; 4, 17 paralel.) — prawda do tego stopnia zapomniana, że dziś jest niemal rewelacją. Wypracowanie szerszej niż dotychczas liturgicznej oprawy może wiele przyczynić się do głębszego zrozumienia, czym naprawdę jest sakrament pokuty, że nie jest to automat do odpuszczania grzechów, ale coś nieporównanie głębszego, znak Bożego miłosierdzia i zaproszenia, który domaga się od człowieka możliwie totalnego zaangażowania.

W związku z nowymi formami sakramentu pokuty rodzą się jednak pewne znaki zapytania. Najpierw trzeba sobie uczciwie powiedzieć, że taka ewolucja liturgii pokutnej leży na prostej linii do formy całkowicie wspólnotowej, takiej jaką proponuje m. in. Heggen — nie wydaje się bowiem, aby ta forma spowiedzi prywatnej, w której kapłan jest wyłącznie mumią do słuchania grzechów i udzielania absolucji, miała szanse dłuższego przetrwania. Powstaje wobec tego nagląca konieczność przestudiowania teologicznych i duszpasterskich racji, na ile urząd pasterski Kościoła byłby uprawniony zezwolić na tego rodzaju ewolucję. W razie

gdyby się okazało, że jest to rzeczą niemożliwą, pasterze Kościoła musieliby, akceptując nawet całkowicie dotychczasowe zdobycze reformy liturgii pokutnej, zwrócić większą uwagę na dowartościowanie samej spowiedzi.

Jeszcze z innych racji trudno jednoznacznie ocenić to przesunięcie niektórych elementów ze spowiedzi indywidualnej na modlitwy i obrzędy całej wspólnoty. Niektórzy, nawet bardzo pobożni katolicy, z prawdziwą ulgą przyjmują usunięcie kapłańskiego pouczenia, traktując to jako koniec taniego i denerwującego moralizowania (słowo kapłana pozostałoby jedynie w spowiedzi odprawianej nieuroczyście). Ale z drugiej strony słowo kapłana nie jest przecież w swoim założeniu moralizowaniem czy nieuzasadnionym dopytywaniem się: jest słowem Matki Kościoła, pragnącej, aby wszystkie jej dzieci nawracały się nieustannie do Boga. Obecnie spowiedź jest jedynym miejscem w liturgii, gdzie Matka Kościół przemawia do każdego indywidualnie. Może więc zamiast razem z kąpielą wylewać dziecko, trzeba by położyć większy nacisk na właściwą formację spowiedników? W każdym razie wydaje się, że przynajmniej niektórzy penitenci — np. w wypadku wielkich grzechów, ciężkich trudności duchowych czy szczególnych zaniedbań — wymagają koniecznie potraktowania indywidualnego. Zwłaszcza chyba spowiedź wielkanocna powinna by zachować słowo kapłana, ale oczywiście pożądane byłoby zarazem wspólne liturgiczne przygotowanie do tej spowiedzi [4].



Wypracowana obecnie reforma liturgii, zapoczątkowana przez reformę Mszy św., byłaby nie do pomyślenia bez szerokich badań historycznych, dla których ostatnie kilkadziesiąt lat są prawdziwymi tłustymi latami. Wbrew popularnym ujęciom nie chodzi o powrót do zwyczajów i obrzędów pierwotnego Kościoła. Kościół chce być ewangelijnym ojcem rodziny, który ze skarbca swego wydobywa rzeczy stare i nowe (Mt 13, 52). Znajomość różnorodnych historycznych form, jakie w ciągu wieków przybierała liturgia, posiada przede wszystkim ogromną wartość inspirującą w dziele przystosowywania liturgii do czasów współczesnych. Także w wypadku sakramentu pokuty, jeśli tak wyraźnie sobie uświadomiono, że w obecnym jego kształcie liturgicznym obrzędy są nazbyt zubożone i niekomunikatywne, oraz że właściwie brak widzialnej obecności Kościoła jako Ludu Bożego, jeśli podjęto próby reformy

[4] Interesujące materiały, jak wierni widzą pozytywy i negatywy spowiedzi, można znaleźć w numerze grudniowym 1968 „La Vie Spirituelle", który w całości jest poświęcony omówieniu ankiety na temat sakramentu pokuty.

zawdzięczamy to w dużej mierze badaniom historycznym. Badania takich uczonych jak B. Poschmann, P. Galtier, C. Vogel, P. Anciaux czy, w dziedzinie ściśle liturgicznej, J. A. Jungmann, ukazały całą ogromną rozmaitość form, jakie przybierała w Kościele liturgia pokutna, i zburzyły uproszczony schemat o pierwotnej spowiedzi publicznej oraz późniejszej prywatnej.

K. Rahner napisał kiedyś artykuł o zapomnianych aspektach sakramentu pokuty [5]. Jest to temat dzisiaj niezmiernie aktualny: jest rzeczą zrozumiałą, że reforma sakramentu pokuty nie może się skończyć tylko na zmianach liturgicznych, musi przemienić całą mentalność wiernych. Badania historyczne ukazują na przykład, do jakiego stopnia naruszyliśmy proporcje między *opus operatum* i *opus operantis*. Zasadniczo obce jest nam nastawienie starożytnych chrześcijan, którzy szukali rozmaitych sposobów, jakimi można przebłagać Boga za popełniony grzech i uzyskać przebaczenie. Starożytny duszpasterz, kiedy przemawiał do grzesznika, mówił mu: módl się, pość, dawaj jałmużnę i w ten sposób dostąpisz odpuszczenia grzechu; nie zapomniał wprawdzie i o tym, aby „nie wstydzić się wskazać grzech swój kapłanowi Pańskiemu" (Orygenes), ale wezwanie do spowiedzi było umieszczone w kontekście innych wezwań do pokuty. Duszpasterz współczesny nawołuje grzesznika prawie wyłącznie do spowiedzi, jak gdyby przyjęcie sakramentu dyspensowało od osobistych wysiłków pokutnych, albo też jak gdyby pozasakramentalna pokuta za grzech ubliżała darmowości łaski sakramentalnej.

W antologii patrystycznej wydanej niedawno przez ks. Bobera znajduje się na str. 68—69 fragment z Orygenesa (zm. 251) o „siedmiu sposobach odpuszczenia grzechów" [6]. Takie katalogi znajdują się również w homiliach innych Ojców (np. Augustyn, *Sermo* 252) i świadczą one, że dawniej chrześcijanie byli mniej narażeni na niebezpieczeństwo zbyt powierzchownego przyjmowania sakramentu pokuty. Bardziej niż dziś pamiętano zachęty Pisma św., aby zabiegać o wybaczenie grzechów poprzez upokorzenie się wobec Boga, posty i czyny pokutne, modlitwę, czyny dobroci wobec potrzebujących (1 P 4, 8). Prawdziwą prośbą o odpuszczenie grzechów jest wybaczenie win drugiemu (Mt 6, 14n), pokazanie bliźniemu drogi do Boga (Jk 5, 20). Jeśli chodzi o wyznanie swoich grzechów Kościołowi, pracowite studia P. Galtier wykazały, że już w pierwotnym Kościele — obok spowiedzi publicznej — była znana spowiedź tylko wobec kapłana.

---

[5] *Vergessene Wahrheiten über das Busssakrament. Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1955, t. 2, s. 143—183.

[6] Na temat różnych środków odpuszczenia grzechów pisze ostatnio C. Jean-Nesmy w swojej książce *La joie de la pénitence*, znanej mi jednak jedynie z recenzji.

Rezultatem jednostronnego w potrydenckim Kościele podkreślania wartości spowiedzi, bez wystarczającej troski o kontekst, jaki powinien towarzyszyć sakramentowi pokuty, jest to, że straciła na swojej ostrości dawna świadomość Kościoła, iż prawdziwa pokuta jest niemożliwa bez miłości teologalnej. Nazbyt zostały wyakcentowane momenty jurydyczne: można podejrzewać, że w skrajnych wypadkach dochodziło aż do przekonania, że aby uregulować swój stosunek do Boga i do Kościoła, wystarczy po prostu „zgłosić" swoje grzechy w konfesjonale. Przekazana przez wielkich scholastyków nauka, że odpuszczenie grzechów można zyskać także poprzez komunię św. i różne czyny pobożności oraz miłości bliźniego, jeszcze chyba dziś jest rozumiana wręcz groteskowo: jak gdyby wystarczyło spełnić prawny warunek, aby automatycznie uzyskać odpuszczenie grzechów powszednich. Chyba za mało pamiętano na ambonach naukę św. Tomasza i innych teologów, że komunia św. i wszelkie czyny chrześcijańskie gładzą grzechy *per fervorem caritatis:* tzn. tylko o tyle gładzą grzechy, o ile przez przyjęcie komunii czy inny akt chrześcijański wzrasta w nas miłość Boża. To co Pan powiedział o jawnogrzesznicy: „Odpuszczone są jej liczne grzechy, bo wiele umiłowała" (Łk 7, 47).

Można podejrzewać, że jeśli obserwujemy dzisiaj pewien kryzys spowiedzi, ma tu zastosowanie zwykłe prawo rykoszetu: reakcją na jedną jednostronność jest jednostronność przeciwna, reakcją na absolutyzowanie pokutnej wartości spowiedzi jest tendencja minimalizująca jej znaczenie. Wydaje się, że zamiast wpadać w nową jednostronność, bardziej właściwe byłoby prostować jednostronność dotychczasową, zachowując jednak to, co w dotychczasowych ujęciach jest słuszne i prawdziwe. Katecheza na temat sakramentu pokuty (i liturgia) powinna by — nawiązując do ujęć biblijnych i patrystycznych — większy nacisk położyć na znaczenie osobistego wysiłku. Niesłuszne byłyby obawy, że może to podważać zasadę darmowości łaski sakramentalnej, gdyż alternatywa „albo osobisty wysiłek albo łaska" jest z gruntu fałszywa. Jak wynika z całej Tradycji Kościoła, osobisty wysiłek jest najskuteczniejszą formą prośby o łaskę Bożą. Większa troska o to, aby sakramentowi pokuty towarzyszył należny mu kontekst, usunie pozory jurydyzmu, automatyzmu i magizmu oraz przyniesie więcej zrozumienia dla tak podstawowej prawdy, że fundamentem prawdziwej pokuty jest miłość i tylko miłość.

Na tej samej linii co rozważania „o różnych sposobach odpuszczenia grzechów" — jako wyraz troski o przywrócenie spowiedzi odpowiedniego kontekstu — leżą spotykane tu i ówdzie w pracach teologicznych pytania, czy w jakimś sensie nie trzeba by dzisiaj przywrócić pierwotnych zwyczajów, kiedy pojednania z Kościołem,

rozgrzeszenia, udzielano dopiero po wypełnieniu pokuty [7]. Można się nawet spotkać z pytaniem, czy nie byłoby rzeczą pożądaną rewaloryzować ekskomunikę, przystosowując ją oczywiście do warunków współczesnych. Są to problemy delikatne, bo łatwo tu zgrzeszyć brakiem poczucia realizmu. Faktem jest jednak, że dawniej Kościół miał o wiele więcej trudności, kiedy przychodzono do niego po odpuszczenie grzechów. Na pewno źródłem tych trudności nie był brak ufności w nieskończoność Bożego miłosierdzia. Była to obawa, że grzesznikowi jeszcze brak należytej dyspozycji do przyjęcia Bożego miłosierdzia. Dlatego wymagano od niego dowodów, że nawrócenie jest szczere.

Jeśli chodzi o warunki współczesne, w każdym razie byłoby rzeczą pożądaną kłaść w duszpasterstwie większy nacisk, aby zasadniczo nie przystępować do spowiedzi bez podjęcia przedtem dobrowolnie jakichś czynów pokutnych (np. zwiększenie wysiłków — przez dzień czy dwa — w ogólnym czynieniu dobra). Co do ekskomuniki, już teraz niektórzy spowiednicy stosują ją zwłaszcza w stosunku do osób często przystępujących do sakramentów, którym zdarzył się jakiś szczególnie ciężki grzech. Takiemu penitentowi nie odmawia się rozgrzeszenia, prosi się go jedynie, aby przez jakiś czas, np. przez miesiąc, nie przystępował do komunii św.: ma to być czas żalu, a zarazem tęsknoty za pełnym pojednaniem z Kościołem, od którego przez grzech grzesznik się świadomie oddzielił.

Nowe propozycje na temat spowiedzi rodzą się dziś jak grzyby po deszczu. Zwykle legitymują się one jakąś tradycją historyczną: życiodajnym deszczem są bowiem głównie badania historyczne. W. Kasper [8] rozważa na przykład możliwość nawiązania do dawnego zwyczaju spowiedzi wobec świeckich. Zaniknęła ona na skutek obaw, aby nie mieszano jej ze spowiedzią sakramentalną. Być może spowiedź wobec współmałżonka, czy dzieci wobec rodziców, miałaby pewne znaczenie w cementowaniu rodziny jako wspólnoty religijnej. Na szczególną uwagę zasługuje możliwość takiej spowiedzi na łożu śmierci, w wypadku kiedy niemożliwa jest spowiedź przed kapłanem.

Próbuje się dziś podkreślić, że pokuta dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Być może byłoby rzeczą pożądaną przypomnieć ponadto, że cały Kościół bierze udział w pokucie grzesznika. Zwraca na to uwagę, we wspomnianym już artykule, K. Rahner. We wczesnym średniowieczu kapłan przed pójściem do spowia-

---

7 U nas zwracał na to uwagę ks. S. Szamota, *Wielkanocne jednanie pokutników z Kościołem*. „Ruch Bibl. i Liturg." 13. 1960. 127—138.

8 *Confession hors du confessional?* „Concilium" nr 24. 1967. 35—44. (Ciekawe są rozważania teologiczne artykułu, które tutaj zupełnie pominęliśmy).

dania był zobowiązany pościć, spowiednik i penitent mówili przed ołtarzem długie modlitwy na klęczkach, modlitwy za pokutników wprowadzano do Mszy św. Kościół chce bowiem naśladować Chrystusa, który wziął na siebie winy grzeszników i przyjął mękę krzyżową. Naśladując Chrystusa, bierze Kościół winy grzesznika za swoje własne i razem z nim płacze, modli się i umartwia. Tak np. były często pojmowane kościelne dni pokutne: jako włączenie się w pokutę, którą za nas podejmuje cały Kościół (*Agite penitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia* — św. Augustyn, *Sermo* 392). Trudno więc odmówić słuszności propozycjom, aby również dzisiaj prawda o uczestnictwie Kościoła w pokucie grzesznika otrzymała bardziej widzialne kształty.

Jak widzimy, nie brakuje prób i projektów reformy sakramentu pokuty. Warto jednak sobie uświadomić, że tak jak Kościół nieustannie potrzebuje reformy, tak z drugiej strony nie ma reformy, która by nie niosła ze sobą pewnego ryzyka, czy wręcz jakichś braków i jednostronności. Jest wolą Bożą, aby moc Ducha Świętego działała poprzez naszą ludzką słabość, a przecież jeszcze nie cała nasza słabość jest przemieniona i poddana Duchowi Świętemu. Ta świadomość ludzkiej słabości, zarówno u zwolenników jak przeciwników reformy, mogłaby wydatnie zmniejszyć niepotrzebne napięcia, wprowadzać więcej ducha braterstwa i w rezultacie coraz więcej otwierać Kościół na odnawiającą, reformującą moc Ducha Świętego.

Jacek Salij OP

JÓZEF TISCHNER PISZE DO AUTORA ARTYKUŁU
LUDZKA TWARZ PRAWA NATURY

[...] W Twojej koncepcji prawa natury jest coś, co prowokuje do polemiki. Przeczytałem ją z wielkim zainteresowaniem i zaraz reaguję. Ale reaguję swoiście. Chcę Ci pokazać nie tylko to, co moim zdaniem jest niewystarczające w Twojej koncepcji, ale także to, jak ja bym rozwiązywał trudności, które tutaj się pojawiają. A więc kolejno:

1. POJĘCIE PRAWA NATURY

Wydaje mi się, że rozważania historyczne nad „wpływologią" nie na wiele nam się tutaj przydadzą. Trzeba raczej sięgnąć do tego, co kryje się poza wszystkimi poszukiwaniami w tej dziedzinie. Otóż wydaje mi się, że poszukiwaniami prawa natury kieruje jakaś fundamentalna intuicja tego stanu rzeczy, że w dziedzinie życia moralnego raz po raz natrafiamy na „związki koniecznościowe", na zobowiązania kategoryczne, na zasady, którym nie jesteśmy w stanie zaprzeczyć. Polemiki idą w dwóch kierunkach: jedni kwestionują prawomocność tej intuicji, wskazują na to, że nas łudzi, ponieważ faktycznie nie ma zasad koniecznych i powszechnych. Inni sądzą przeciwnie i ci właśnie usiłują podać bliższe sformułowanie tych zasad. Ty, oczywiście, należysz do drugiej kategorii. Ja też.

Ale zatrzymajmy się przy samym problemie konieczności. Nasuwają się tu trzy możliwe sposoby rozumienia tego terminu:

I. a — Prawo natury jest konieczne, ponieważ podmiot etyczny (człowiek) nie może się zrzec tego prawa. Np. człowiek nie może zrzec się własnej wolności. Akt zrzeczenia się wolności jest sam aktem wolnym, a zatem zakłada to, przeciwko czemu ma się kierować;

b — Prawo natury jest konieczne, ponieważ jego zaprzeczenie oznacza jednocześnie zaprzeczenie istoty podmiotu moralnego, inaczej: unicestwienie człowieczeństwa w człowieku. Np. czło-

* Artykuł Stanisława Grygiela pod powyższym tytułem ukazał się w nrze 175 „Znaku".

wiek jest istotą rozumną. Wymaganie, by postępował nierozumnie, uderza w to, co stanowi rys istotny jego „natury".

c — Prawo natury jest konieczne, ponieważ jego zaprzeczenie oznacza zaprzeczenie w człowieku czegoś, co wprawdzie nie należy do jego istoty, ale jest stałym elementem składowym człowieka jako organicznej całości. Np. wymaganie, by człowiek chodził całe życie na rękach. Niemożliwe to nie jest, tych, co nie mogą, można by wystrzelać, ale jest i nierozsądne i przede wszystkim sprzeczne z konstytucją cielesną człowieka.

We wszystkich trzech przypadkach natrafiamy na pewną sytuację podstawową, z której wynikają poszczególne „prawa natury". Można to wyrazić tak: człowiek nie jest prostym zbiorowiskiem przeżyć, lecz jest „fenomenem", w którym oprócz innych zachodzą różnego typu konieczne związki obejmujące bądź jego istotę ścisłą, bądź jego strukturę bardziej ogólną. Krótko: człowiek ma jakąś istotę, przy czym przez istotę rozumiemy pewien zespół „elementów" koniecznych konstytuujących człowieka. Wydaje mi się, że to jest pierwszy, podstawowy fundament teorii prawa natury. Oznacza to, że teoria prawa natury implikuje z konieczności pewną koncepcję człowieka. Z kolei zaprzeczenie prawa natury implikuje inną jego koncepcję.

Ale jest jeszcze warunek drugi, moim zdaniem istotny, na który na ogół nie zwraca się uwagi. Aby prawo natury miało charakter ściśle etyczny, wymagane jest, by przysługiwało nie drzewu, nie kamieniowi, lub rybie, lecz podmiotowi etycznemu. Nie chcę tutaj wchodzić w zawiły problem: czym w szczególności różni się prawo natury od np. opartego o istotę trójkąta prawa geometrii, ale że się różni, to oczywiste. Różnic jest wiele. Ale najbardziej podstawowa jest ta: prawo natury przysługuje komu innemu, podmiotowi etycznemu, w moim języku „ja aksjologicznemu". Nad pojęciem ja aksjologicznego pracuję, jak wiesz, od dłuższego czasu. Może uda mi się na marginesie tej pracy wyjaśnić także zagadnienie natury „praw" etycznych. Na razie jednak nie mogę w te zagadnienia wchodzić. Sądzę jednak, że sytuacja, którą opisuję, jest niezwykle charakterystyczna. To nie „prawo etyczne" nadaje moralny charakter podmiotowi „etycznemu", ale na odwrót: fakt, że pewne prawo „wyłania się" z ja aksjologicznego, nadaje temu prawu charakter etyczny. Dlatego słusznie zauważasz, że fakt, iż pewne prawa biologiczne przysługują ciału l u d z k i e m u, zmienia dogłębnie ich charakter.

To powiedziawszy chcę jeszcze pokazać dwie inne możliwości w rozumieniu „prawa natury".

II. a — Prawem natury jest wyrażony w formie normy konieczny związek między dwoma lub więcej przedmiotowymi wartościami,

w wyniku którego realizowanie jednej wartości pociąga za sobą imperatyw realizowania drugiej. Np. fakt urodzenia dziecka (macierzyństwo) pociąga za sobą „konieczność" moralną karmienia dziecka. Negatywnie: sprzeczne z naturą byłoby zakazywanie matce dziecka jego karmienia, skoro między dwiema wartościami (macierzyństwo i karmienie dziecka) zachodzi związek „konieczny".

b — Prawem natury jest sama relacja między konkretną sytuacją życiową, a wartością etyczną, wkorzenioną w tę sytuację. Np. spłodzenie dziecka jest sytuacją fundamentalną dla wartości etycznej ojcostwa, do której ta wartość znajduje koniecznościowe odniesienie.

Istnieje zasadnicza różnica między obydwoma typami „praw natury". Pierwsze są podmiotowe, tj. wkorzenione w „naturze" podmiotu etycznego (mniejsza o to, jak się tę naturę pojmie), drugie opisują relacje aksjologiczne „przedmiotowe". Inne są typy konieczności, na których opierają się pierwsze, a inne typy konieczności, na których są oparte drugie (przy czym podkreślam, że są one inne w przypadku każdej poszczególnej odmiany, a nie tylko inne w pierwszej lub drugiej grupie). Poza tym pierwsze istnieją tylko wtedy, gdy istnieje podmiot aksjologiczny (człowiek), drugie „istnieją" niezależnie od podmiotu, są, jakby powiedział Husserl, „idealne". W przypadku pierwszych „istnienie wartości pozytywnej" (ja aksjologicznego) jest wartością pozytywną, natomiast nie jest to jasne, jakby chciał Scheler, w przypadku wartości przedmiotowych (nie jest jasne, czy tu istnienie wartości jest samo wartością, czy też wartością jest istnienie zrealizowanego w imię wartości określonego stanu rzeczy). Tak czy owak różnice są zasadnicze.

Dlatego to wolałbym w pierwszym wypadku mówić o uprawnieniach naturalnych, a ewentualnie tylko w drugim wypadku o „prawie natury", ale z zacieśnieniem do przypadku b. Prawem natury jest dla mnie zatem tylko określona sytuacja realna, o tyle, o ile jest wyznaczona przez konieczny związek aksjologiczny, przez „prawo aksjologiczne". Prawo natury to prawo wiązania zdarzeń według logiki, nakładających się na zdarzenia i powiązanych ze sobą w sposób konieczny, wartości. Akt karmienia dziecka jest wynikiem prawa natury, ponieważ jest realizacją szczegółowej wartości etycznej opartej o bardziej podstawową wartość, którą jest macierzyństwo, oraz jest następstwem koniecznym (aksjologicznie!) zrealizowanej już uprzednio etycznej wartości urodzenia dziecka. Natomiast nigdy nie będzie dla mnie wartością etyczną prawo powszechnego ciążenia, ponieważ nie wchodzi ono, przy-

najmniej tak jak jest pojęte w fizyce, w żadną relację z wartościami etycznymi.

Po tych rozważaniach przechodzę do Twojego tekstu. Oczywiście byłoby nonsensem, gdybym Ci zarzucał, że nie wprowadzasz rozróżnień, które ja tutaj zaproponowałem. Nie jest jednak nonsensem, jeśli Ci powiem, że skoro tylko zaaprobujesz zaproponowane tutaj rozróżnienia, będziesz musiał zmienić swe koncepcje w kilku zasadniczych punktach.

Kluczowym pojęciem Twojego artykułu jest pojęcie ludzkiej natury. Piszesz na ten temat: „Od razu powiemy, że chodzi o to, żeby do pojęcia ludzkiej natury włączyć fakt, że człowiek jest wolnym podmiotem, urzeczywistniającym się w wybranym przez siebie kierunku, innymi słowy — w wybranej przez siebie miłości. Czyli że natura ludzka utożsamia się [...] z istotą człowieka, z tym, czym on jest. A jest osobą" (15). W zdaniu poprzedzającym piszesz jednak coś więcej, że mianowicie zamierzasz włączyć „całego człowieka, a więc także i to, kim on jest". Następnie precyzujesz pewne punkty swojego określenia. Osoba to byt indywidualny, rozumny, a przede wszystkim wolny, przy czym dodajesz: „natura ludzka, to wolność wcielona" (16—17).

Po tym ustaleniu stwierdzasz, które czyny można uznać za sprzeczne z naturą: Są to:

1 *contra naturam* w przypadku człowieka będzie oznaczać przeciwko wolności wcielonej, przeciwko rzeczywistości powstałej na skutek przeniknięcia zdeterminowanej natury przez wolność...

2. Czyn przeciwny transcendowaniu się, bo ...„transcendowanie się należy do istoty człowieka. Każde jego działanie musi być transcendowaniem się. Brak transcendowania się będzie się sprzeciwiać naturze człowieka, będzie *contra naturam*" (19).

3. Czyn przeciwny Transcendencji: „Przełamywanie musi się dokonywać zawsze w imię Transcendencji i dla niej. Prawo więc naturalne ludzkie wyraża nie tylko transcendowanie się człowieka, ale także i samą transcendencję, która odgrywa tu rolę wartości — dobra wzywającego nas i dla nas przeznaczonego — ona upoważnia nas do przełamania tego, co już jest" (21).

4. Rób wszystko, co prowadzi do twojej całości, unikaj tego, co od niej odwodzi (22). Ale: „zaangażowanie w Całość dokonuje się spontanicznie — całkowicie bez naszego wyboru" (22).

Można by w tym miejscu wszcząć dosyć łatwą polemikę na temat wieloznaczności użytych w tekście terminów, a nawet sprzeczności między poszczególnymi sformułowaniami. Ale zostawmy to na boku. Chodzi o to, by szczegóły nie przysłoniły nam spraw podstawowych. A za takie uważam dwie:

a — „definicja" czy „określenie istoty" człowieka nie może w żadnym wypadku stwarzać pozorów całkowitej dowolności. A Twoje określenie niestety nie jest dostatecznie przed tymi pozorami zabezpieczone. Nie, wcale „nie chodzi o to, żeby do pojęcia natury włączyć fakt, że człowiek..." itd. Istota nie jest prostym zestawem „jeden obok drugiego" elementów składowych, a funkcja stwarzania pojęcia istoty, nie jest funkcją dowolnego włączania i wyłączania szczegółów. Myślę, że pogląd ten podzielasz ze mną, szkoda zatem, że w tekście nie znajduje on dostatecznie jasnego uzewnętrznienia.

b — Ważniejsza jednak jest sprawa druga. Abstrahując od pojęcia „istoty człowieka" rsp. jego „natury", przyjrzyj się bliżej „zasadom prawa natury", które z istoty mają się jakoś wywodzić. Wszystkie, wyjąwszy może trzecią, mają charakter f o r m a l n y. Wydaje mi się, że najbardziej kluczowe są dwie: pierwsza („przeciw wolności wcielonej") i czwarta („unikaj tego, co odwodzi od całości"), ponieważ druga w istocie rzeczy jest równoważna 4-tej. Więc rozważmy pierwszą i czwartą.

Czyn zgodny z wolnością wcieloną (czy jest inna? — oczywiście w człowieku). Co to jest? Czyn wolny? Wiemy doskonale, że czyn wolny nie musi być *ipso facto* etycznie dobrym; wolność jest warunkiem etyczności czynu w ogóle, ale nie tylko jego dobroci. Istnieją czyny złe, w wolny sposób spełniane. Co więcej, wolność jest także koniecznym warunkiem uznania za zły czynu sprzecznego z porządkiem wartości. Teza o zgodzie z wolnością jest czysto formalna. Nie wystarczy pytać, jak się czyni, trzeba pytać, co się czyni. I to „co" w ostatecznej instancji przynosi rozstrzygnięcie.

Może jednak przez „wolność wcieloną" rozumiesz inną sytuację. Czyn sprzeczny z wolnością wcieloną, to może taki czyn, który podejmuje ktoś z zewnątrz, np. moja władza, która nie pozwala mi z r e a l i z o w a ć czegoś, co moja wolność podjęła lub chce podjąć. Może więc chodzi o grzech autorytetu, a nie mój grzech w stosunku do mnie? W takim wypadku jednak zasada ta równoważyłaby się po prostu z zasadą 4-tą, do której właśnie przechodzę.

Zasada 4-ta („zdążaj do Całości") jest oczywiście również czysto formalna. Nie mówiąc już o tym, że jest straszliwie wieloznaczna. Właściwie na równej płaszczyźnie stawia kogoś o zadatkach na kleptomana z kimś, kto ma zadatki na genialnego matematyka, przy czym ani pierwszemu nie pozwoli być pełnym kleptomanem, ani drugiemu pełnym matematykiem, ponieważ jedno i drugie wymaga p o ś w i ę c e n i a szeregu innych zdolności. W ogóle w życiu

moralnym człowieka jest więcej strat niż zysków. Świadomość zubożania towarzyszy mu nieustannie. Myślę, że nie mógłbyś wskazać ani jednego wielkiego człowieka w historii, który stał się wielki przez to, że zmierzał do osiągnięcia własnej pełni. Nie był to w każdym razie ani A. Schweitzer, który przestał rozwijać swe muzyczne talenty, by leczyć chorych, ani ktoś, kto robi ofiarę ze swojego młodego życia przed osiągnięciem dojrzałości, w imię wartości stanowiących fundament dla życia. Postulat „całości" jest mitem, który się nie weryfikuje. To, co się weryfikuje, nie jest całością, chyba że nazwie tej nadamy znaczenie wręcz odwrotne, niż posiada. Nie mówiąc już o tym, że zasada ta jest mocno podejrzana. Właśnie moralnie podejrzana! Spróbuj to zobaczyć na konkretach!

Jaki z tego wniosek?

Myślę, że wniosek się narzuca. Zasady, które wymieniłeś, nie są w ogóle zasadami etycznymi. Wyobraź sobie drzewo, któremu nagle dano rozum i wolność. Wcale nie stało się ono przez to podmiotem etycznym. Po prosto zaczęło ono tylko dobrze lub źle wybierać to, co służy jego własnej korzyści (wzrost!). Myślę, że Twoje określenia natury (zresztą nie tylko Twoje!) zamienia człowiek w takie drzewo, a prawa moralne traktuje jakby to były prawa rozwoju drzewa. W efekcie kończy się na tym, przeciwko czemu chciało się protestować: na naturalizacji etyki.

Powiesz, że wprowadziłeś przecież pojęcie Transcendencji. Tak, ale to pojęcie wprowadziłeś bezprawnie. Z „istoty" człowieka nie da się ono wyprowadzić analitycznie. Nawet gdyby to pojęcie było uprawnione w innych działach etyki, w teorii prawa natury jest bez dostatecznych podstaw. A zresztą pamiętasz, co się już w historii etyki nabluźniło przeciwko etyce teleologicznej? Moim zdaniem tylko część bluźnierstw była bluźnierstwem, reszta była po prostu prawdą!

Ważne jest tu to, co powiedziałem wyżej o „ja aksjologicznym". Myślę, że dopiero coś, co „dotyka" ja aksjologicznego może uchodzić za „prawo etyczne". Wszystkie wymienione przez Ciebie „prawa" dotykają go, ale jakoś okrężnie i z daleka. Dlatego nie mogą być podstawowe. Ostatecznie zawsze trzeba będzie pytać o to, co to jest i jaka jest ta „Całość", którą się chce urzeczywistnić, jaka jest ta rozumność, ku której się zmierza, a nawet, jaki jest Bóg, w którego się wierzy. Zawsze pozostaje otwarta przepaść między formą a materią, między tym „jak", a tym „co".

Można by jeszcze pytać, czy w ogóle jest sens budować w ten sposób etykę prawa natury. Czy z tego, co jest, da się wyprowadzić to, co być powinno? Czy koniecznie, aby budować etykę, trzeba wpierw znać naturę człowieka? A co będzie, jeśli człowiek okaże się bez natury? Czy musi także być bez etyki? Ale to są już pytania na kiedy indziej.

III. Chcę tu jeszcze krótko dotknąć sprawy poruszonej także przez Ciebie, sprawy, która staje się źródłem dzisiejszego sporu o prawo natury. Piszesz tak: „Z konieczności filozofia (a także i teologia) moralna, bazując na tego rodzaju redukcji, widziała prawo natury w tej stronie człowieka, która daje się spojęciować — najłatwiej też spojęciować się daje jego strona biologiczna. I tak ...cele małżeństwa sprowadzały się do tego, co najłatwiej uchwytne — do płodzenia oraz — wstydliwie, bo to już był «wyłom» w «naturze» — do zaspokajania «żądzy»; jakby człowiek nie był zdolny do innych stosunków".

Jesteśmy zatem w pobliżu słynnej encykliki. Wiesz, co myślę o tradycyjnej filozofii oraz teologii moralnej. Może jednak właśnie dlatego mogę powiedzieć coś, co w innych ustach brzmiałoby jako próba kręcenia w tył wielkiego koliska historii przez rzucanie się przed rufę okrętu.

Starzy nie byli znowu tacy całkiem głupi. Nie, nie w tym, że prawa biologii uważali za prawa moralnie zobowiązujące, bo to jest oczywisty nonsens. Ale może im chodziło o coś innego. O to, co powiedziałem, gdy wyżej mówiłem na temat „prawa natury" w przeciwieństwie do „naturalnego uprawnienia". Wiadomo, że niekiedy prawa biologiczne pozwalają człowiekowi zrealizować pewne wartości ściśle etyczne (np. ojcostwo) i że odwrotnie, związki między wartościami etycznymi postulują takie a nie inne przeprowadzanie i realizowanie procesów biologicznych czy fizycznych (aby bronić ojczyzny, trzeba nabić karabin, przyłożyć do oka, obliczyć poprawkę na wiatr, pociągnąć spust itd.). Więc może „starym" chodziło tylko o to, że także w przypadku życia erotycznego sytuację biologiczną przenika określona sytuacja aksjologiczna i że trzeba tę drugą brać za normę pierwszej, a nie na odwrót.

Jeżeli to jednak jest słuszne, to trzeba zbadać:

a — jakie to wartości etyczne są związane z sytuacją biologiczną;
b — jaki jest sposób tego związania (bezpośredni, pośredni, konieczny lub nie, jedno- lub dwustronny i in.);
c — jaki jest stopień podatności zarówno sfery biologicznej jak sfery aksjologicznej na intencje wolitywne partnerów.

O ile wiem, nikt tego specjalnie nie robi. Ludzie się kłócą, obwiniają kogo mogą, czują się winni za bardzo lub za mało... co jest oczywiście podwójnie smutne. Ktoś to wreszcie powinien zrobić. Tylko kto? Coś mi się zdaje, że od niejakiego czasu liczba kompetentnych nieco się powiększyła. Nie czujesz narastania poczucia odpowiedzialności? Gdybyś kogoś znalazł, powiedz mu jednak, żeby się nie starał wyanalizować wszystkiego. Ta dziedzina jest dziedziną spotkania indywidualnego! W takich razach

ludzie mówią sobie coś takiego, czego nikt ani zrozumieć, ani wytłumaczyć, ani opisać nie potrafi. Słowem: to także dziedzina etyki indywidualnej, a nie tylko tej ogólnej, dla narodu, jakby to jeden z naszych przyjaciół powiedział.

Więc gdybyś kogoś znalazł, to mu to powiedz, a zresztą niech robi, jak chce. Najwyżej go czytelnicy wyrzucą do kosza...

Gdybyś uznał moją polemikę za godną opublikowania, daję Ci wolną rękę. Może warto opublikować i zacząć wreszcie jakąś fajną dyskusję. [...]

Józef Tischner

ODPOWIEDŹ

[...] Zacznę od końca Twojego listu. Piszesz: „gdybyś kogoś znalazł, powiedz mu jednak, żeby się nie starał wyanalizować wszystkiego. Ta dziedzina jest dziedziną spotkania indywidualnego". Słusznie piszesz. Wkradł się brzydki obyczaj w środowisko moralistów wdzierania się nachalnie, bez taktu a zatem i bez kultury, w życie osobiste tej unii ontycznej, jaką jest małżeństwo. O miłości rozprawiają jak szewcy o kopytach. Owszem, często jeszcze gorzej, bo bez znajomości rzeczy i, co najważniejsze, bez doświadczenia miłości. Co nie znaczy, że ci, co żyją w małżeństwie, *eo ipso* mają to doświadczenie. Miłość, jeżeli jej pierwej nie było, nie przychodzi automatycznie wraz z błogosławieństwem ślubnym. Ale ci z kolei, którzy doświadczają miłości, nie chcą zbyt wiele na ten temat mówić, bo miejsce, na którym stoją, „jest ziemią świętą". Daruj wynurzenie: wolałbym być jednym z tych ostatnich. Zbyt nisko kłonię głowę przed tajemnicą człowieka, która dokonuje się właśnie w miłości wiążącej dwoje ludzi w komunię, żeby nie widzieć, że niepohamowany język w tym miejscu staje się zawsze krzykactwem.

Ale z drugiej strony — i chyba się zgodzisz ze mną — trzeba komunikować to, co się dostrzegło w tym momencie zasadniczym człowieka, w sposób najbardziej delikatny, dyskretny, po to, żeby inni mogli spróbować powiększyć swoje własne doświadczenie. Bo po co innego pisalibyśmy? Nawet listy pozbawione tego celu tracą sens. Dialog prowadzony w innym zamiarze nie mógłby wyjść poza plotkowanie.

Dla tej racji nie śmiałbym tak jak Ty twierdzić, że rozważania historyczne „nie na wiele się nam tutaj przydadzą". Chodzi bowiem, jak piszesz, o „związki koniecznościowe", „zobowiązania kategoryczne, zasady, którym nie jesteśmy w stanie zaprzeczyć". Kryją się one, piszesz, „poza wszystkimi poszukiwaniami w tej

dziedzinie". Święta prawda, ale dochodzimy do nich i poznajemy je m. in. w dialogu, także tym z historią a raczej z ludźmi, którzy swoje już spełnili. Może się okazać i często się okazuje, że wiele z tego, co my dzisiaj przeżywamy jako „konieczność kategoryczną", stało się takie dzięki zniknięciu określonego stanu rzeczy, a pozostaniu jego produktu zawieszonego wprawdzie w próżni, ale nadal obowiązującego. Kategoryczna stała się w naszym przekonaniu wtedy, kiedy znikło jej uwarunkowanie, a ona pozostała nadal obowiązująca na skutek takiej czy innej rutyny. Smutkiem napawa widok ludzi stojących nad suchym źródełkiem w postawie ludzi czerpiących wodę. Historia zmusza nas boleśnie do nieabsolutyzowania naszego punktu widzenia. Ale to wszystko na marginesie. Istota Twojego listu mieści się gdzie indziej.

Jest faktem, chyba bezsprzecznym, że „prawo naturalne" w człowieku zakłada w tym ostatnim istnienie jakiejś istoty, czyli elementów konstytuujących człowieka jako takiego. Rzecz jasna mówimy o prawie moralnym i dlatego mówimy o człowieku, ponieważ tylko on może spełniać i spełnia funkcję podmiotu etycznego. Od teorii istoty człowieka, czyli od koncepcji człowieka, zależy koncepcja prawa naturalnego. Istnieje także możliwość takiej koncepcji człowieka, z którą nie da się pogodzić przyjęcie jakiegokolwiek prawa naturalnego.

I tu jest sedno sprawy. Za kogo się ma człowieka?

Pisząc, że do istoty człowieka należy włączyć fakt, ... itd., wcale nie chciałem, jak mi zdajesz się zarzucać, robić z tej istoty zestawu „jeden obok drugiego", jakiegoś *iuxtapositio*. To nasz język ponosi winę za tego rodzaju nieporozumienia, ponieważ nie umie wyrazić całości, jak tylko wyrażając jej poglądy w taki sposób, jakby to były jej części.

Poważniej natomiast rzecz wygląda, jak sam piszesz, z zarzutem, że to, co ja uważam za czyn przeciwko naturze (wymieniasz cztery warianty rozumienia tego terminu przeze mnie), ma charakter czysto f o r m a l n y, może z wyjątkiem trzeciego, tzw. czynu przeciwko Transcendencji.

Otóż nie jest to zarzut, bo zdaje mi się, żeśmy się nie do końca zrozumieli. Rzeczywiście zagadnienie ustawiłem od strony formalnej i nie widzę innej możliwości postawienia problemu, jeśli się chce wyjść poza partykularyzm jednego czy nawet kilku historycznych punktów widzenia człowieka. Ale czy ten formalny charakter przedstawionych przeze mnie zasad nie zniknie w konkretnym działaniu, nad tym się nie zastanowiłeś, a to właśnie jest dla mnie ważne. Sądzę, że nie chcąc pomniejszać wolności jednostki treścią historyczną, wytyczającą k o n k r e t n e działanie, nie da się inaczej ustawić tego problemu na planie ogólnym. Treści, jak pisałem,

każdy musi szukać za siebie i ją dla siebie konstytuować w konkretnych sytuacjach, u podstaw których tkwi stwórcza Myśl Umysłu. Gdybyś nie rozbijał „analitycznie" na cztery zasady tego, co ja pomyślałem jako pewną całość, urzeczywistniającą się w działaniu, nie mógłbyś się krzywić na formalny charakter poszczególnych sformułowań, które stają się takie w pełni oderwane od całości oraz do konkretnego działania. Rozróżniać trzeba, ale po to, aby łączyć — zasada stara, do której warto od czasu do czasu powracać.

I tu kilka wyjaśnień. Czyn przeciwko wolności wcielonej (pytasz, czy istnieje w człowieku inna. Oczywiście, że nie, ale niektórzy filozofowie budują antropologię nie na niej, lecz na pojęciu wolności, dlatego użycie określenia „wcielona" wydaje mi się konieczne). Nie zrozumiałeś mnie wcale, nie chodzi mi bowiem o czyn wolny (ew. niewolny), warunkujący moralność, ale o czyn wolny skierowany przeciwko swojej własnej wolności, z której on sam wypływa: przeciwko samemu jądru osoby. I wcale wtedy, w konkretnym działaniu, nie będzie tak, żeby wolny czyn nie mógł być zły. Na przekór Twojemu zrozumieniu powiem Ci, że dotknąłem tu treści konkretu: nie niszcz swojej wolności! W czym nie widzę, żebym mówił, iż należy czyn spełniać tylko w ściśle określony sposób (wolny!). Jak najbardziej zasadniczym pytaniem pozostaje „co robić" — właśnie aby nie zniszczyć wolności, warunku istnienia osoby jako takiej. Ale, powtarzam, to „co" pojawia się i rozstrzyga się w konkretnej sytuacji, dla nas — w oparciu o stwarzającą Myśl Boga. Z Nim wiążę zagadnienie Transcendencji — z Nim jako z Tym, do którego się powraca: Końcem, który jest Początkiem, kiedy stwarza. Ale wiążę ją po części, ponieważ transcendencją jest dla mnie także — a nawet przede wszystkim — Całość, czyli moja własna pełnia, której urzeczywistnienie łączy się dla mnie tak samo jak dla Ciebie z Bogiem: Początkiem i Końcem. Jedno chcę, żebyś wziął pod uwagę: że „zasady" zaczynają grać nie tylko formalnie ale i merytorycznie w konkretnym działaniu w życiu.

Czyny pomniejszające wolność prowadzą do tego, co starzy, którzy wbrew krzykaczom tracącym życie w pogoni za nowością, stale służą nam w dialogu, nazwali nałogiem. Ale, wydaje się, mogą być i inne praktyczne rozwiązania antywolnościowe, stwarzające takie sytuacje, w których człowiek pod naciskiem wszystko jedno czego, a nad czym on nie panuje, nie może skorzystać ze swojej wolności. Może to być grzech autorytetu, o którym mówisz, ale może to być grzech mój własny — ja mogę stwarzać sobie takie sytuacje, w których swojej wolności nie będę mógł urzeczywistnić. Alienacja, o której istotne powiedział Hegel, a późniejsi tylko dorzucali szczegółowe komentarze, nie jest terminem pustym.

W ścisłym związku z powyższym pozostaje sprawa zdążania do swojej „Całości". Od razu muszę wyrazić moje zastrzeżenie odnośnie do Twojego ujęcia czy raczej rozumienia tezy mojego artykułu. Pełni człowieka, czyli Całości, ku której człowiek ma iść i którą ma urzeczywistniać, nie należy pojmować — a tak by sugerował Twój list — jako zestawu „jeden obok drugiego" elementów. To nie jest zagadnienie „horyzontalne", w którym ideałem byłaby realizacja wszystkich możliwości, a jego zaprzeczeniem — rezygnacja z jednych wartości na rzecz innych (praktyka mówi, że jest to konieczne). Dla mnie ma tutaj miejsce zagadnienie „pionowe" — w realizacji j e d n e j wartości realizuje się człowiek c a ł y jako człowiek. Dlatego z tego punktu widzenia nie jest ważne, że Albert Schweitzer „przestał rozwijać swe muzyczne talenty, by leczyć chorych". Właśnie w tej drugiej realizacji Schweitzer odnalazł siebie, a o to jedynie chodziło. Nie ważne jest gdzie, ważny jesteś ty, ten, którego szukasz. Oczywiście, wierzę, że każdy z nas ma swoją drogę (do Siebie), do której ma najwięcej „zdolności". Być może A. Schweitzer miał więcej zadatków na pielęgniarza niż na muzyka i być może lepiej, łatwiej, pełniej mógł w obranej przez siebie sytuacji urzeczywistniać siebie. Samobójstwo uważam za największy czyn przeciwko sobie, przeciwko wolności — jest to egzystencjalny zamach na nią, ale chylę głowę przed tym, kto się nań waży w obronie człowieka — siebie samego oraz innych. Trochę zresztą jest tak jak u Szekspira: „ktoś nie śpi, aby spać mógł ktoś. To są zwyczajne dzieje".

Całości każdy z nas pożąda. Dlatego postulat Całości nie stanowi mitu w tym znaczeniu, jakie mu nadajesz, nie jest czymś nie weryfikującym się w rzeczywistości (nie weryfikuje się jedynie całość pojęta jako zestaw „jeden obok drugiego" elementów). Ale wyrazić ją można najgłębiej i najadekwatniej mitem w znaczeniu rozbudowanego symbolu, który prócz znaczenia, jakie zostało z a c z e r p n i ę t e ze świata *iuxtapositionis*, świata horyzontalnego, ma jeszcze inne, odnoszące się do świata pionowego, gdzie Całość ontyczna nie posiada części; a zrealizować ją można w jednym wycinku horyzontalnym. Człowiek rozproszkowuje się horyzontalnie, goniąc za coraz to nowymi wycinkami; chcąc siebie odnaleźć musi zawrócić. O tym powrocie do siebie, w pion, z dalekiej krainy horyzontalnej mówi dla mnie m. in. przypowieść o synu marnotrawnym.

Powiedziałem, że Całości człowiek pożąda, dlatego nie sądzę, żebym bezprawnie wprowadził ją do moich etycznych rozważań. Trzeba tylko rozważać (analizować) p o d m i o t l u d z k i w d z i a ł a n i u, a nie w oderwaniu od niego: w całym kontekście życiowym. Zresztą czy można inaczej poznać siebie, poza działaniem? Teleolo-

gia ta nie umieszcza celu człowieka poza człowiekiem, widzi go w nim samym. Inna sprawa, że jego realizacja pełna przerasta czysto ludzkie możliwości. Dlatego potrzebna jest pomoc z zewnątrz. I tu rozważaniom istotnej pomocy udziela teologia a raczej Objawienie, w którego świetle człowiek widzi swoje istnienie tak wielkim, że mu o własnych siłach nie da rady sprostać. Ale Objawienie jest nie tylko światłem, na szczęście; jest także i pomocną łaską.

Bez momentu ujawnionego przez religię i w religii nie można zbudować etyki wolności, tak jak ją usiłowałem przedstawić. Bo albo wpadniemy w etyczną anarchię, albo damy się zniewolić takiemu czy innemu punktowi widzenia. Nie zniewala jedynie „bezczęściowa" Całość, a Całość taka realizuje się w Bogu.

Takie jest, wydaje mi się, prawo rozwoju człowieka, ale wbrew temu, co twierdzisz, podtrzymuję, że różni się ono zasadniczo od praw rozwoju np. drzewa: właśnie że ono siedzi korzeniami w tym, co Ty nazywasz „aksjologicznym ja". K o n k r e t n y podmiot pokazuje swoje powiązania z wartościami, a zatem z „j e s t" p o d m i o t u można wyciągnąć wnioski o tym, co być powinno „dla niego" (przejście od zdania orzekającego do zdania nakazującego dokonuje się poprzez p r z e ż y c i e powinności przez podmiot, dlatego narzędzia logiki formalnej nie mogą tego przejścia uchwycić). Ostatecznie każdy robi to sam za siebie. O tym jednak nie pisze się artykułu, i tu być może także leży źródło Twojego obruszenia się na formalny charakter zasad przedstawionych w moim eseju. Chciałbym zostawić jednostce pole do własnego działania, nie „wyanalizować" wszystkiego, co mogłoby w dalszych następstwach prowadzić do zduszenia jej osobowego życia.

Wreszcie problem, o którym mówi ostatnia encyklika. Ja nie neguję pisząc, że „cele małżeństwa sprowadzałyby się do tego, co najłatwiej uchwytne — do płodzenia oraz — wstydliwie, bo to już był «wyłom» w «naturze» — do zaspokojenia «żądzy», jakby człowiek nie był zdolny do innych stosunków", powtarzam, nie neguję tego, że „starzy" przeżywali sytuację biologiczną jako przenikniętą określoną wartością, i że ta wartość stanowiła normę dla sytuacji biologicznej a nie odwrotnie. Biologizm normy polega dla mnie na tym, że w samym akcie nie dostrzegali innej funkcji w a r t o ś c i, jak tylko tę jedną, wspólną — według nich — ze zwierzętami, jak o tym świadczą definicje prawa naturalnego i przykłady zaczerpnięte właśnie z tej dziedziny. Ale jak najbardziej się zgadzam, że u podstaw takiego ujęcia przez nich zagadnienia leży wartość, przeżywana jako jedyna — wartość życia ludzkiego. Ale czy tylko w tej jednej f u n k c j i kryje się wartość, jaką jest życie ludzkie i jego realizacja? Czy tylko ta

funkcja może przenikać sferę biologiczną jako jedynie wartościowa, to znaczy uczestnicząca w tej wartości, jaką jest człowiek?

Otóż rozwój człowieka w historii odkrywa mu nowe możliwości oraz nowe konieczności realizowania wartości, którą jest on sam dla siebie. Mówisz, że trzeba by zbadać, jakie to wartości etyczne są związane z sytuacją biologiczną. Słusznie. Ale myślę, że nie jest to sprawa analizy, lecz życia. Wartości nie pojawiają się na drodze analizy, analiza bada te, które się już pojawiły na drodze naszego pogłębiania się jako ludzi. Wartości są faktem. Pojawiają się wtedy, kiedy się naprawdę żyje. Analiza je eksplikuje.

Małżeństwo. Przecież inaczej wartości z nim związane układały się w Starym Testamencie, a inaczej w Nowym. Co nie znaczy, że w sposób wykluczający się nawzajem. Zawsze bowiem chodziło o ludzkie życie i ta wartość leży u podstaw ciągłości rozwoju „etycznego" myślenia i jakiejś jego strony doktrynalnej. W Starym Testamencie dominował ten aspekt realizowania życia w małżeństwie, który wyraża się w nakazie: „róście i rozmnażajcie się!", w Nowym — „będą dwoje w jednym ciele". Wzbogacenie perspektywy nastąpiło ogromne, ale nie od razu z niego skorzystano. Świadomość i doświadczenie powoli dorastały do nowego i jeszcze do dziś zapewne nie dorosły w pełni. Zresztą nie tylko do tej prawdy Nowego Przymierza. Przypomnij sobie — pomimo Twojej awersji „historycznej" — że jeszcze św. Augustyn, powaga teologiczna ciążąca nad myślą chrześcijańską do dziś, opisując obyczaje manichejczyków potępia korzystanie przez nich z okresów niepłodnych w pożyciu małżeńskim, oznaczanych według sztuki lekarskiej Greków. Według niego najlepszym sposobem zapładniania byłby taki sposób, który by dokonywał się bez współżycia seksualnego. Dziś jedno i drugie odbieramy jako nieludzkie, przepojone „pesymizmem seksualnym", jak to ktoś nazwał. I odrzucamy w imię wartości, jaką jest człowiek. W imię tej samej wartości. Rozwój gatunku stanowi wartość, ale nie jedyną. Gatunek to są poszczególni ludzie, osoby. Tę nową perspektywę odsłania nam Nowy Testament. Pojawiające się w niej wartości także trzeba realizować chcąc strzec życia ludzkiego i mieć szacunek dla człowieka. Myślę, że kiedy dziś poznajemy lepiej sferę biologiczną człowieka i stosunku dwojga osób, lepiej widzimy, że już ona sama dostosowuje się (jest podatna) do innych funkcji tej samej wartości — życia ludzkiego. Może nawet jest bardziej (licząc odcinkami czasowymi) na nie otwarta, aniżeli na prokreację, której biologia podarowała minimum czasowe. Prokreacja w tej perspektywie jawi się jako owoc spełnianego życia-wartości, jako owoc urzeczywistniających się osób, jako dar-łaska współstwarzania z Bogiem nowego życia osobowego. Nie jest takie

proste, jak się to wydaje wielu, utworzyć przedmiot formalny aktu współżycia dwojga ludzi, opierając się na jednej funkcji tego aktu, i to tej, że się tak wyrażę, niezależnej tylko od człowieka. Okazuje się bowiem, że tych funkcji jest więcej, dlatego, że człowiek odmiennie aniżeli inne byty ma przed sobą (i w sobie) więcej wartości (czy może funkcji jednej wartości, którą jest on sam) składających się na ludzkie życie. Stary Testament zaczął od końca i jak każdy zabieg zostawiający na boku początek, wprowadził wiele zamieszania i trudności: nakaz „róście i rozmnażajcie się" doprowadzony *ad extremum* łaskawie patrzy się na wielożeństwo, podczas gdy unia, o której mówi Nowy Testament — nie. Musiało być także szczególnie bolesne w przeżyciu jednostek to, że wszystko, co nie było we współżyciu małżeńskim usprawiedliwione przez *bona excusantia* (klasyczne św. Augustyna *bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*), miano za nieczyste i grzeszne. Jedna funkcja usprawiedliwiała wszystkie inne, skoro nie dało się ich wyeliminować. A nie dało się i nie daje się, ponieważ w konkretnym istnieniu wartość życia ludzkiego pojawia się w całości swoich wszystkich funkcji. To tylko świadoma ich eksplikacja powoli dojrzewała nie nadążając za rzeczywistością. Nie nadążając, czemu nie można się zbytnio dziwić, na nieszczęście popełniała błąd *pars pro toto*; jedną funkcją tłumaczyła rzeczywistość jawiącą się także i w innych funkcjach.

Więc nie krytykowałem „starych", lecz chciałem ich umieścić w historii po to, by z nimi wieść dyskusję, w której bym lepiej dostrzegł i zrozumiał wartość życia ludzkiego. My dziś uporaliśmy się lepiej z eksplikacją tej wartości. Ale „nowe" jej funkcje tworzą sferę, w której, jak mi piszesz, „ludzie mówią sobie coś takiego, czego nikt ani zrozumieć, ani wytłumaczyć, ani opisać nie potrafi". Więc i ja kończę, by słowami nie mącić ludzkiego doświadczenia i zadumy nad nim.

I jeszcze jedno, nie zrozum mnie źle i nie wiąż mojej wypowiedzi z problemem, na temat którego zrobiono sporo hałasu, zwłaszcza ze strony tych, których on najmniej dotyczy. Nie tu leży sedno sprawy. A jeśli jesteś ciekaw mojej opinii, to powiem Ci tyle: na naszym obecnym poziomie świadomości unię, którą ma małżeństwo tworzyć dla wzrostu osób, niszczą rzeczy gwałtownie wpychane ludziom jako namiastki brakującej wewnętrznej kultury czyli wolności. Jeżeli ktoś już musi coś robić, to nie jest to stan normalny. Ale darujmy sobie tym razem szczegóły. [...]

Stanisław Grygiel

JESZCZE O „EDUKACJI NIEPOKORNYCH"

W ostatnim z ubiegłego roku rocznicowym numerze „Znaku" znalazł się m. in. ciekawy, interesujący i ze znajomością poruszonej problematyki napisany artykuł p. Bohdana Cywińskiego pt. *Edukacja niepokornych*. Artykuł ten — stanowiący, jak zapowiada autor, fragment większej całości — przeczytałem z dużym zainteresowaniem i powiem nawet z przyjemnością, ale po przeczytaniu odłożyłem go z poczuciem dużego i nieoczekiwanego zawodu. Działalność tajnych kółek samokształceniowych młodzieży polskiej w państwowych gimnazjach rosyjskich b. Kongresówki ma już za sobą dość obfitą literaturę zarówno pamiętnikarską jak i historyczno-naukową. Zasadniczy i podstawowy zrąb faktów jest już zatem znany tak, że każda nowa publikacja na ten temat ma swoją wartość wtedy, kiedy daje jakieś nowe i uzasadnione oświetlenie o charakterze syntetycznym lub dorzuca nową garść faktów uzupełniającą lub prostującą takie czy inne szczegóły interesującego nas zagadnienia. Warunek pierwszy spełnił autor w sposób, który — powtarzam raz jeszcze — nie nasuwa żadnych poważniejszych zastrzeżeń i ukazane przezeń syntetyczne spojrzenie na działalność owych „niepokornych" uczniaków rosyjskich gimnazjów w Kongresówce i ich historyczną rolę w dziejach narodowego wychowania posiada swoją rzetelną wartość poznawczą. Gorzej natomiast jest z warunkiem drugim, kiedy chodzi o fakty. Tutaj dla podpisanego, który od szeregu lat pracuje nad historią tajnych organizacyj polskiej młodzieży sprzed I wojny światowej, było to po prostu trudno wytłumaczalnym zaskoczeniem. O co bowiem chodzi? A chodzi o to, że obszerny, blisko dwuarkuszowy tekst opowiadania p. Cywińskiego o historii „niepokornych", tekst świadczący aż nadto wymownie, że kompetencja jego w zabieraniu głosu w tej sprawie nie może być absolutnie kwestionowana, zawiera niewielki, bo tylko 24-wierszowy ustęp (str. 1440), który sprawę organizacji walki owych „opornych" stawia na głowie, popełniając przy tym dwa kardynalne grzechy: 1. Złe odczytanie i skomentowanie fragmentu pamiętnika Stanisława Grabskiego i 2. całkowite przemilczenie istnienia wielkiej tajnej organizacji polskich studentów wyższych uczelni w kraju i za granicą. p.n. Związek Młodzieży Polskiej (w popularnym skrócie ZET), działającej w kraju już od r. 1886 i stanowiącej bezspornie ów patronat nad działalnością kółek gimnazjalnych. Autor artykułu pomieszał po prostu dwa fakty i dwie organizacje i to, co robił faktycznie wyżej wspomniany przeze mnie ZET, przypisał owej

Centralizacji Grabskiego, która z ZETEM nic a nic wspólnego nie miała. Aby nie być gołosłownym porównajmy to, co pisze Grabski w swoim pamiętniku, oraz to, co czytamy w artykule p. Cywińskiego, który w tym miejscu korzysta ponad wszelką wątpliwość z tekstu Grabskiego.

Grabski w pamiętniku pisze tak:

„Będąc w VII klasie, przystąpiłem do istniejącego w moim (V-tym) gimnazjum kółka samokształcenia. W roku następnym zostałem powołany do 'Centralizacji' związku wszystkich 'kółek' istniejących w średnich (podkr. J. Z.) zakładach naukowych Królestwa. Do Centralizacji mogli należeć oczywiście tylko mieszkający stale w Warszawie uczniowie (podkr. J. Z.). Z reguły wybierał ich jednak co roku, odbywający się na początku wakacji letnich, zjazd delegatów wszystkich, nie tylko warszawskich, ale i prowincjonalnych kółek. Nie była jednak ściśle ograniczona liczba członków 'Centralizacji'. Mogli być kooptowani do niej nowi członkowie w ciągu roku szkolnego, między jednym a drugim zjazdem. W ten właśnie sposób wszedłem do 'Centralizacji'. Przeważał w niej wciąż jeszcze nastrój patriotycznej pracy organicznej. Ale wśród jej członków był też brat powieszonego w 1894 (ma być 1884) Ryszard Kunicki — oczywiście entuzjasta socjalizmu. Przeciwstawiał mu się silnie Ciągliński, mający już wówczas stosunki z ZETEM".

Z tekstu tego wynika wyraźnie, że chodziło tutaj o organizację młodzieży polskiej szkół średnich z jej nadbudową organizacyjną p.n. „Centralizacja". Dodamy, że w dalszym ciągu swojego pamiętnika Grabski ani słowa nie wspomina o dalszych dziejach owej organizacji p.n. Centralizacja. Zwracam dodatkowo uwagę na to, że Grabski wspomina o istniejącym już ZECIE mającym wśród młodzieży gimnazjalnej swoich zwolenników, np. owego Ciąglińskiego. A co z kolei napisał Cywiński w oparciu o ten ustęp pamiętnika Grabskiego:

„Wychowankowie kółek uczniowskich znalazłszy się na uniwersytecie w Warszawie tworzyli swe terytorialne kółka studentów kielczan, płocczan, radomiaków, siedlczan itd.... Niepostrzeżenie nad gimnazjalnymi kółkami w całym kraju wyrósł patronat studencki, aktywizujący działalność młodszych kolegów. W roku 1890 patronat ten przybrał ściślejsze formy organizacyjne i nazwał się Centralizacją. Na jego czele stanął jako pierwszy Stanisław Grabski, podówczas student pierwszego roku przyrody i działacz socjalistycznego Związku Robotniczego. Z czasem Centralizacja wyrosła w potężną siłę kierującą samokształceniem młodzieży szkolnej i przekazującą jej określone tendencje ideowe i polityczne. O wpływy w Centralizacji ze zmiennym szczęściem walczyli so-

cjaliści i narodowcy, stopniowo upolityczniając coraz bardziej pracę w kółkach uczniowskich. Jednocześnie jednak Centralizacja ułatwiała rozwój akcji samokształceniowej, stworzyła płaszczyznę kontaktów i porozumienia, które wydały swój dojrzały owoc w postaci powszechnie podjętego strajku szkolnego w r. 1905".

Z zestawienia tych dwóch tekstów wynika aż nadto jasno, że Grabski mówi o Centralizacji jako organizacji młodzieży gimnazjalnej, Cywiński zaś robi z niej organizację młodzieży szkół wyższych. Grabski pisze, że został członkiem tej naczelnej organizacji p.n. Centralizacja, Cywiński natomiast twierdzi, że Grabski stał na jej czele, a więc był jakby jej prezesem. Grabski z kolei o dalszych losach owej Centralizacji nic nie pisze, Cywiński natomiast wie, że „z czasem wyrosła w potężną siłę", że o wpływy tam „walczyli socjaliści i narodowcy", no i że jej wreszcie dziełem jest strajk szkolny z r. 1905. Wszystko to niestety włożyć trzeba między bajki, a źródło tej bajecznej historii chyba tylko sam Cywiński wytłumaczyć potrafi. Tyle o pierwszym grzechu. Drugi, jak już wspomniałem, to całkowite przemilczenie istnienia Związku Młodzieży Polskiej „ZET", którego wszystkie najbardziej typowe cechy organizacyjnej i ideowej działalności przypisał Cywiński owej Centralizacji z pamiętnika Grabskiego. Trudno mi na tym miejscu zastanawiać się nad tym, czy Cywiński wie czy nie wie o istnieniu ZETU. Raczej powinien wiedzieć, skoro podjął się takiej problematyki i nawet w samym pamiętniku Grabskiego musiał się natknąć na wielokrotne wzmianki o tej organizacji. Na wszelki jednak wypadek parę informacji nie tyle o samym ZECIE, bo to nie jest celem niniejszych uwag, ile o literaturze pamiętnikarskiej a po trosze i naukowej, związanej z historią ZETU. Pisano o ZECIE już bodaj od 1925 roku. Trzeba tu zatem wymienić wspomnienia Jana Offenberga, Tomasza Ruśkiewicza, Stefana Surzyckiego, Romana Dmowskiego, Stanisława Dobrowolskiego, Jana Grabca, Stefana Szwedowskiego, Tadeusza Katelbacha, i całego szeregu innych, których zestaw znaleźć można w pomnikowym wydawnictwie *Nasza walka o szkołę polską*, wydaną w 25 rocznicę strajku szkolnego z roku 1905. Poza tym są publikacje o charakterze okolicznościowym, jak np. z okazji 50-lecia ZETU, co prawda bardzo stronnicze, oświetlające przeszłość dziejową zetowej organizacji pod kątem widzenia ówcześnie rządzącego w Polsce systemu sanacyjnego. Wreszcie nie brak już i czysto naukowych publikcji wydanych już po ostatniej wojnie, które również zawierają opracowania pewnych fragmentów z dziejów ZETU. Nie dają one, razem wzięte, całkowitego i bezdyskusyjnego obrazu dziejowego tej największej organizacji polskiej młodzieży akademickiej, zawierają nieraz drastyczne błędy, ale

w sumie pozwalają każdemu na wystarczającą orientację, czym był ZET i jaka była jego rola w dziejach narodowego wychowania młodzieży polskiej w czasach zaborczych. A najważniejsze to, że wszystkie te publikacje, pamiętnikarskie czy naukowe, niemal jednomyślnie ukazują, jak historia powstania i początków ZETU tkwi głęboko korzeniami w historii tajnych kółek samokształceniowych polskiej młodzieży gimnazjalnej w Królestwie a także w Galicji i w zaborze pruskim. I dlatego każdy, kto tym zagadnieniem się interesuje, powinien o tym pamiętać. Autor *Edukacji niepokornych* w sposób dla mnie całkowicie niezrozumiały o tym nie pamiętał i dlatego mimo całego uznania dla jego tak wartościowego szkicu, trzeba powiedzieć, że nie ukazał on pełnej prawdy historycznej w swoim opracowaniu.

Józef Zieliński

ODPOWIEDŹ

Publikując w „Znaku" esej poświęcony tajnemu samokształceniu uczniów carskich gimnazjów pokolenia postyczniowego miałem nikłą nadzieję, że poruszenie tak głęboko zapomnianego tematu może wywołać jakikolwiek odzew dyskusyjny wśród czytelników mojego szkicu.

Odzew pojawił się jednak niemal natychmiast — i to odzew krytyczny. Mógłbym być z tego jedynie bardzo zadowolony, gdyby nie szczególny charakter podniesionych zarzutów, które dotyczą nie tylko meritum zagadnienia historycznego, ale w pewnej mierze kwestionują i moją etykę jako autora artykułu. Zarzut, że wiedział, a z sobie tylko wiadomych względów nie powiedział, pachnie preparacją historii dla celów ubocznych, a taki proceder — zgodzimy się wszyscy — jest rzeczą dosyć obrzydliwą. Nawet bardzo delikatna sugestia w tym kierunku, jaką można odczytać z listu dr Józefa Zielińskiego, skłania mnie do tym szczegółowszej analizy podniesionych w tym liście kwestii merytorycznych.

Najpierw sprawa owej Centralizacji uczniowskiej. Zastrzeżenia p. Zielińskiego odnoszą się tutaj do czterech spraw szczegółowych: 1. czym była Centralizacja — organizacją uczniowską, czy studencką, 2. jaką rolę pełnił w niej Stanisław Grabski, 3. czy była jedynie efemerydą, czy miała jakieś dalsze dzieje, i wreszcie — czy miała coś wspólnego ze strajkiem szkolnym 1905 roku.

Przejrzyjmy najpierw choć część źródeł. Wbrew temu, co pisze dr Zieliński, Stanisław Grabski w kilku co najmniej miejscach swego pamiętnika powraca do spraw uczniowskiej Centralizacji.

W jednym z nich pisze: „...W następnym (1890 — przyp. mój — B. C.) roku musiałem jednak dużo zużywać energii dla paraliżowania jego (Romana Dmowskiego — przyp. mój — B. C.) wpływów na kółka gimnazjalne. Bo choć już wyszedłem z gimnazjum i nie miałem prawa uczestniczenia w uczniowskich kółkach samokształcenia i ich centralizacji, nie przestałem się nimi interesować i utrzymywałem bliskie stosunki z wybitniejszymi siedmio- i ośmioklasistami, którzy już w roku poprzednim brali udział w życiu kółek. Gdym był na pierwszym roku uniwersytetu, brat Władysław był w siódmej klasie. Miał on paru kolegów o nieprzeciętnej inteligencji: Stefana Dobrowolskiego, Tadeusza Micińskiego (późniejszego poetę), Stanisława Zakrzewskiego (jednego z najwybitniejszych następnie naszych historyków), Gustawa Daniłowskiego. Wszyscy oni brali czynny udział w życiu kółek samokształcenia. Na dorocznym zjeździe ich związku w 1890 roku odegrali kierującą rolę. Przewaga ideologii socjalistycznej w kółkach gimnazjalnych została na rok szkolny 1890/91 zapewniona. Ostoją jej było kółko V gimnazjum warszawskiego. Natomiast z IV gimnazjum promieniowała ideologia 'patriotyczna'. Dmowski osobiście propagandą jej w gimnazjach kierował..."

Do tego samego okresu odnosi się relacja ówczesnego ucznia ósmej klasy gimnazjum kieleckiego, Stanisława Koszutskiego:

„...W roku 1890/1 zawiązaliśmy też kontakt z Warszawą, która stworzyła centralę obejmującą kółka uczniowskie, i warszawskie i prowincjonalne, i będącą w porozumieniu z uniwersyteckim Kołem studenckim. Na czele tej organizacji centralnej w Warszawie stali bracia Stanisław i Władysław Grabscy, zapaleni podówczas marksiści, którzy całą organizację uczniowskich kółek kierowali na tory marksowsko-socjalistyczne, zwalczając przy tym bezwzględnie tzw. kierunek narodowo-socjalistyczny na rzecz międzynarodowego socjalizmu. Zwłaszcza gorącym i niezmiernie ruchliwym agitatorem był starszy brat Stanisław, późniejszy minister oświaty i twórca konkordatu z Rzymem, nieco więcej teoretykiem i spokojniejszym, choć wytrwałym w agitacji wśród młodzieży, był niedawny premier, Władysław Grabski (...) Ogniwem łączącym w tym roku nasze kieleckie kółko z organizacją warszawską, był student I roku prawa, wspomniany już Wiktor Jaroński, który nam przywoził programy samokształcenia, broszury i wydawnictwa socjalistyczne, jak Bebla, Liebknechta, Lassalle'a itp..." [1].

W następnym, 1891/2, roku szkolnym autor wspomnień sam był już studentem prawa. We wspomnieniach jego z tego roku znaj-

[1] Stanisław Koszutski, *Walka młodzieży polskiej o wielkie ideały*, Warszawa 1928, s. 20—21.

duje się następujący ustęp: „... Poza 'Kołem' i 'Bratnią Pomocą' należałem jeszcze w ciągu roku do Centralnej organizacji wszystkich uczniowskich kółek gimnazjalnych, jako delegat i przedstawiciel kieleckiego kółka uczniowskiego. Miałem już sposobność wspomnieć, że na czele tej organizacji stali bracia Grabscy. Zadaniem jej było: zasilanie kółek programami samokształcenia i wydawnictwami nielegalnymi, szerzenie ducha oporu i organizacji wśród uczniów klas wyższych, jak najszersze upowszechnianie wśród młodzieży światopoglądu socjalistycznego, przygotowanie kadrów przyszłych działaczy na niwie społeczno-politycznej. Kontakt z gimnazjami prowincjonalnymi organizacja centralna w Warszawie utrzymywała przez stałych przedstawicieli tych kółek w Warszawie (byli nimi studenci, 'pochodzący' z danego gimnazjum i rozjeżdżający się w święta i wakacje po prowincji), oraz przez urządzanie co jakiś czas zjazdów z udziałem delegatów organizacji gimnazjalnych. Zjazdy te odbywały się zazwyczaj w Warszawie, raz lub dwa razy do roku. (...) Centrala kółek uczniowskich przetrwała przez szereg lat. Przez lat kilka, do r. 1897/8 stał na jej czele kielczanin, Józef Kochanowski (nie mylić z Ludwikiem Kochanowskim, jednym z przywódców ZET-u w omawianym okresie — przyp. mój — B. C.). Po nim przewodnictwo objął radomiak, Józef Dąbrowski ('Grabiec'), który przez swą oportunistyczną politykę dopuścił do tego (aczkolwiek wbrew swym intencjom), iż centrala uczniowska dostała się pod silny wpływ N.D-cji" [2].

Oddajmy z kolei głos Grabcowi, przenosząc się w ten sposób w okres późniejszy, niż czasy omawiane w moim szkicu *Edukacja niepokornych*, bo do roku 1897. Oto jak wyglądały dalsze dzieje owej Centralizacji sprzed ośmiu lat:

„...Mogliśmy rozpocząć prace na szerszą skalę. Jedną z takich prac było postawienie ponowne na nogi nieco podupadłych kółek uczniowskich. 'Komitet Centralny' tych kółek, kierujący nimi pod przewodnictwem Kochanowskiego, zastaliśmy w rozterce z narodowcami, których prowadził Sochaczewski. Że zaś 'Komitet' ów składał się z delegatów kółek prowincjonalnych — studentów i delegatów kółek warszawskich — uczniów, można sobie wyobrazić, co za chaos i demoralizację wywołały takie swary... Po wejściu do Komitetu udało mi się, wespół z kilku delegatami spokojniejszej natury, nieco temperaturę obniżyć. Powoli zaś, zwłaszcza gdy przy pierwszych wyborach w r. 1897 obrano mnie przewodniczącym na miejsce Kochanowskiego, skierowałem pracę na tory naszego programu całkowicie. Pracę w 'Komitecie' tym,

2 Tamże, s. 61—63.

którą to nieco pretensjonalną nazwę zmieniłem na 'Centralne Koło Uczniowskie', bardzo lubiłem i mogłem poszczycić się jej owocnością. Kółka prowincjonalne rozwijały się bez przerwy, powstawały nowe. Zjazdy były obsyłane licznie i pracowały celowo, swary partyjne umilkły zupełnie... Ustępując z powodu choroby jesienią 1899 r. z przewodnictwa, 'Kołu Uczniowskiemu' pozostawiłem organizację liczebnie potrojoną i jakościowo przedstawiającą się bardzo korzystnie. Niestety, następca mój z 'narodowcami', stanowiącymi wówczas większość, tak jakoś hazardownie pokierowali sprawami, że pierwszy zaraz zjazd uczniowski przez nich zorganizowany wsypał się haniebnie, powodując nieco popłochu i upadek, nie na długo zresztą, kilku organizacji..." [3].

I jeszcze jedno świadectwo. O ile poprzednio przytaczane relacje pochodziły od autorów mniej lub bardziej związanych — przynajmniej w omawianym okresie — z organizacjami socjalistycznymi, o tyle Stanisław Dobrowolski, którego cytujemy poniżej, należał do ZET-u i prezentował poglądy młodzieży narodowej.

„...Kiedy w byłym zaborze rosyjskim zrodziły się pierwsze po powstaniu 63-go roku tajne kółka i stowarzyszenia uczniowskie, trudno w tej chwili dociec. Prawdopodobnie powstały one bezpośrednio po zrusyfikowaniu szkół. W każdym razie mamy o nich wiadomości już w początkach dziewiątego dziesiątka ubiegłego stulecia. Wyprzedziły one zatem odpowiednie organizacje akademickie. (...)

Gdy ruch kółkowy w gimnazjach się wzmógł, rozpoczęły się doroczne zjazdy delegatów poszczególnych szkół. Stały się one czymś w rodzaju sejmu uczniowskiego. Wreszcie powstała stała instytucja, jakby rada nadzorcza szkół uczniowskich — pod nazwą Centralnego Koła Uczniowskiego, późniejszego Centralnego Komitetu Organizacyj Uczniowskich z siedzibą w Warszawie.

Charakter i zakres działalności Centralnego Komitetu najlepiej przedstawi statut, który w całości przytaczamy. (Następuje ujęty w osiemnaście rozbudowanych paragrafów statut pod nazwą: Ustawa Komitetu Centralnego Organizacyj Uczniowskich. Z braku miejsca treść jego pomijam — B. C.).

(...) W początku omawianego przez nas okresu (r. 1899), Centralny Komitet, istniejący już blisko dziesięć lat, był w pełni rozwoju. W skład jego wchodziło około 30 członków, z których większość stanowili studenci, reprezentujący organizacje prowincjonalne, mniejszość — uczniowie z organizacyj warszawskich. (...)

Głębszą i trwalszą pracę organizacyjną na terenie gimnazjalnym ZET rozpoczyna w końcu roku 1899. Inicjatywę dali dwaj

---

3 J. Grabiec, *Czerwona Warszawa przed ćwierć wiekiem*. Poznań 1925, s. 40—42.

bracia zetowi z Poznańskiego: Bolewski i Rowiński. Przybyli oni do Warszawy i złożyli Centralizacji, najwyższej władzy zetowej, projekt założenia ściślejszej konspiracji wśród młodzieży szkolnej pod nazwą 'Czerwonej Róży'. Nazwa 'Czerwona Róża', jak legenda organizacyjna niesie, pochodziła z czasów dawnych stowarzyszeń uczniowskich w b. zaborze pruskim, sięgających jeszcze 'Wiosny Ludów' członkowie tych stowarzyszeń używali kwiatu róży jako konspiracyjnego znaku przynależności do organizacji.

'Czerwona Róża' miała na celu — 'rozbudzenie i utrwalenie prawdziwej polskości u dorastającej młodzieży', 'obronę młodzieży przed wynarodowieniem z języka i ducha', 'utrzymywanie łączności z patriotyczną młodzieżą innych zaborów' i w myśl powyższej ideologii 'jednolite kierownictwo kółkami'.

Członkowie 'Czerwonej Róży' podlegali nieznanej im 'Dyrekcji', która komunikowała się z nimi przez 'komisarzy' i której obowiązani byli bezwzględne posłuszeństwo.

Do 'Czerwonej Róży' przyjmowano nielicznych członków spośród uczniów, należących do kółek. Organizacja ta rozwinęła się głównie w Galicji i Poznańskiem, w Kongresówce był przyjęty narazie bodaj jeden tylko uczeń ze szkoły Rontalera w Warszawie, Ignacy Nowicki.

W roku 1901 obok 'Czerwonej Róży' ZET utworzył nową organizację o podobnym charakterze pod nazwą 'X'. Na zjeździe stowarzyszonych w 1902 r. zmieniła ona swą nazwę na 'Przyszłość' (PET). 'Czerwona Róża' nie została zniesiona, był nawet projekt, aby najwybitniejszych petowców skupić w 'Czerwonej Róży', jednak system ten z małymi wyjątkami nie przyjął się. Zależnie od dzielnicy rozwinął się bądź PET, bądź 'Czerwona Róża'" [4].

Sądzę, że te dość obfite cytaty — a można by je jeszcze dalej mnożyć — wystarczą dla ustalenia kilku faktów z dziejów Centralizacji gimnazjalnych kółek samokształcenia, które to fakty dr Zieliński zbyt chyba pochopnie wkłada między bajki. Zreasumujmy zarysowujący się na podstawie przytoczonych relacji obraz.

Centralizacja owa była niewątpliwie organizacją uczniowską. W pierwszych latach swego istnienia ambitnie dbała o swoją autonomię i wykluczała ze swych szeregów tych, którzy przebrnęli już przez maturalną barierę. Stanisław Grabski jako student nie mógł być jej formalnym członkiem. Ale między formalnym uczestnictwem, a wywieraniem rzeczywistego wpływu na działanie Centralizacji mogła być znaczna różnica. Sam Stanisław Grabski wpływał tak dalece na kierunek jej działania, że z odległych Kielc wydawał się nawet wprost przywódcą organizacji,

4 Stanisław Dobrowolski, *Związek Młodzieży Polskiej* (ZET). 1886—1906. W: *Nasza walka o szkołę polską 1901—1917*. Warszawa 1925. T. I, s. 121, 124—126.

decydującym o kierunku ideologicznym roboty kółkowej. Obok Grabskiego wpływali i inni. Niewątpliwie Dmowski. W swym eseju przypominałem jego zainteresowanie problematyką rusyfikacyjnego działania szkoły carskiej. Dowodem tych zainteresowań są zresztą jego publikacje w „Przeglądzie Wszechpolskim" z lat 1895—96. W świetle pamiętników Grabskiego wpływ na Centralizację wywierali także Marian Bohusz i — z innej parafii — Ludwik Krzywicki. Zapewne i wielu innych, wśród nich nie tylko studenci, ale i — jak ci wymienieni ostatnio — ludzie całkowicie dojrzali. Ich stosunek do pracy kółek gimnazjalnych nazwałem patronatem i nazwę tę podtrzymuję.

W miarę działania Centralizacji praktyka kazała wyrzec się, a przynajmniej ograniczyć wyraźnie zasadę uczniowskiej autonomii. Ze względów praktycznych studenci przejmowali nie tylko rolę łączników między centralą, a kółkami terenowymi, ale i stawali się przedstawicielami tychże kółek w Warszawie. Nie potrafię ustalić dokładnie kiedy, ale na pewno jeszcze przed 1895 rokiem, formalnym przewodniczącym Centralizacji kółek uczniowskich stał się student — i tak już pozostało. Związało to Centralizację ściślej ze światem studenckim i jego podziałami wewnętrznymi i wpłynęło na to, że coraz ostrzej odbijała się w Centralizacji walka polityczna między socjalistami różnych odcieni i narodowcami pozostającymi pod wpływem ZET-u lub nawet Ligi Polskiej, czy później Ligi Narodowej. Z przytoczonych relacji wynika, że początkowo silniejsze były wpływy socjalistów, a dopiero około roku 1900 szala przechyliła się na stronę obozu narodowego.

W każdym razie Centralizacja nie była efemerydą. Pierwsze jej ślady pochodzą z roku szkolnego 1888/9 (a nie, jak sądziłem pisząc mój esej, z 1890), a według informacji Dobrowolskiego z cytowanego powyżej artykułu, wpływy Centralizacji ustają dopiero w okolicy roku 1903, kiedy to: „...punkt ciężkości przenosi się do organizacyj głębiej zakonspirowanych z wyraźną i skrystalizowaną ideologią narodową lub socjalistyczną" [5]. Sprawę trwałości i tożsamości tej organizacji zaciemniają niewątpliwie zmieniające się często nazwy. Grabski pisząc o Centralizacji, nazwę tę bierze w cudzysłów, Koszutski nazywa ją centralą kółek uczniowskich. Za czasów Kochanowskiego był to Komitet Centralny, Grabiec przemianował go na Centralne Koło Uczniowskie, u Dobrowolskiego znów figuruje nazwa Centralnego Komitetu Organizacyj Uczniowskich. Przytoczone jednak fragmenty relacji kolejnych działaczy tej instytucji wskazują bez wątpienia na jej tożsamość. Skoro zaś trwała ona rzeczywiście przez lat piętnaście, to chyba

5 Tamże, s. 125.

nie popełniłem błędu pisząc, że „ułatwiła ona rozwój akcji samokształceniowej, stworzyła płaszczyznę kontaktów i porozumienia, które wydały swój dojrzały owoc w postaci powszechnie podjętego strajku szkolnego w 1905 roku". Nie pisałem oczywiście, że strajk ten był dziełem Centralizacji, jak to usiłował skomentować dr Zieliński, ale że do powszechności podjęcia tego strajku walnie przyczyniła się owa wieloletnia tradycja współpracy międzyśrodowiskowej. I w pełni to zdanie podtrzymuję.

Tak — w świetle moich dotychczasowych badań — jawi mi się historyczny obraz działalności Centralizacji kółek gimnazjalnych w końcu ubiegłego wieku. Jest on oczywiście niepełny, być może kryje w sobie jeszcze jakieś nieścisłości czy wręcz błędy, pochlebiam sobie jednak, że jest on bliższy prawdzie niż twierdzenie dr Zielińskiego, że cała ta historia jest bajką.

Pozostaje sprawa ZET-u. ZET był organizacją akademicką, na terenie Warszawy zaczął swą działalność już w 1887 roku i rzeczywiście trudno byłoby pominąć tę organizację, pisząc jakąkolwiek pracę z dziejów ugrupowań politycznych czy ideologicznych młodzieży studenckiej w latach 1887--1905. Jeśli przedmiotem naszych zainteresowań jest młodzież gimnazjalna, sprawa przedstawia się jednak nieco inaczej: jak pisze Dobrowolski, ZET zajął się tym terenem dopiero w 1898 roku, a dopiero w roku 1901/02 uzyskał na nim decydujące wpływy. Momentem przełomowym było, jak sądzę, utworzenie PET-u i o nim przede wszystkim należałoby w historii ruchu młodzieży gimnazjalnej mówić, wskazujące na ZET jedynie jako na organizację inspirującą i kierującą wysiłkami młodszego pokolenia uczniów. Tylko, że czasy PET-u, to już trochę inna generacja, aniżeli ci ludzie, o których pisałem w swoim szkicu. Generacja młodsza o przynajmniej piętnaście lat, a to w socjologii postaw ideologicznych znaczy bardzo wiele: inna świadomość ideologiczna domu rodzicielskiego, inna szkoła, a nade wszystko inna literatura, którą można było czytać pod ławkami. Dlatego też tych czasów bezpośrednio poprzedzających strajk szkolny 1905 roku nie próbowałem objąć ramami mego szkicu.

Wracając do okolic roku 1890, na których urywam swoje opowiadanie: oczywiście i wówczas spotkać można było zetowców, zaangażowanych w opiekę nad kółkami gimnazjalnymi — przykładem choćby Roman Dmowski — ale w podobny sposób angażowali się i działacze innych grup ideowych ze świata studenckiego, socjaliści różnych odłamów, ludowcy. Rysowanie całej mapy tych ideologicznych filiacji i powiązań byłoby bardzo ciekawe, tym bardziej, że obraz wpływów wyglądałby dla każdego bez mała kółka i każdego roku inaczej, niewątpliwie jednak przekraczało to ramy mojego tematu, koncentrującego się na socjologicznym

fenomenie wpływu zakazanych przez władze lektur na świadomość ideową pokolenia, a marginesowo tylko dotyczącego współcześnie działających organizacji politycznych. W jednym natomiast w pełni zgadzam się z dr Józefem Zielińskim: każdy historyk tamtej epoki odczuwa w swych badaniach brak całościowego i współczesnego studium poświęconego ZET-owi, w którym ta, bardzo istotna dla formacji ideologicznej i politycznej znacznego odłamu polskiej inteligencji, organizacja znalazłaby swą ocenę wolną od częstych w dotychczasowych ujęciach przejawów bądź lekceważenia, bądź przesadnego monumentalizmu.

Tyle w sprawie poruszonych przez dr Zielińskiego kwestii merytorycznych. Pozostaje sprawa szczególnego zabarwienia jego zarzutów, o którym pisałem na początku tej wypowiedzi. Bardzo należy cenić uwagi krytyczne, zwłaszcza jeśli pochodzą od osób kompetentnych w omawianej dziedzinie. Jeśli nawet takie uwagi nie są całkowicie słuszne, to w każdym razie skłaniają autora do pogłębienia swej wiedzy na temat, który zbyt szybko widocznie uznał za dostatecznie już przestudiowany.

Ostatnia sprawa: Grabski w swym pamiętniku podaje mylnie rok 1894 jako datę śmierci Stanisława Kunickiego. Dr Józef Zieliński poprawia ją — również nieszczęśliwie — na rok 1884. Pietyzm wobec pamięci pierwszych od czasów Traugutta ofiar ginących na szubienicy w Cytadeli warszawskiej skłania do przypomnienia daty właściwej: Stanisław Kunicki zginął wraz z trzema innymi proletariatczykami 28 stycznia 1886 roku.

Bohdan Cywiński

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

THOMAS MERTON (1915—1968)

O D R E D A K C J I

Thomas Merton jest dobrze znany wszystkim stałym czytelnikom „Znaku". Na przestrzeni lat opublikowaliśmy wiele z jego pism. Ukazały się też w naszym wydawnictwie dwie jego książki. Choć nie mieli okazji spotkać go osobiście, zapewne wielu Polaków mogłoby przyjąć za swoje słowa pani Forest „zmienił moje życie". Śmierć przyjaciela skłania zwykle do refleksji nad tym kim był on w naszym życiu. Pragnęlibyśmy zamieścić w „Znaku" kilka polskich głosów o Mertonie i czekamy na nie, sądząc że właśnie bezimienni, których dziełem był nasz numer o modlitwie, i tu także mogą mieć najwięcej do powiedzenia.

THOMAS MERTON W „ZNAKU":

ASCEZA I OFIARA
(Fragment z książki *Nikt nie jest samotną wyspą*)
tłum. Maria Morstin-Górska
R. 10, 1958 nr 45 (3), s. 314—317.

AUTOBIOGRAFIA
tłum. Maria Morstin-Górska
R. 14, 1962
nr 91 (1), s. 110—136; 92—93 (2—3), s. 359—396; 94 (4), s. 524—547; 95 (5), s. 745—760; 97—98 (7—8), s. 1155—1183; 99 (9), s. 1352—1380; 100 (10), s. 1548—1578; 101 (11), s. 1722—1748; 102 (12), s. 1901—1931;
R. 15, 1963
nr 103 (1), s. 87—114; 104—105 (2—3), s. 345—358; 107 (5), s. 591—608; 108 (6), s. 710—731; 109—110 (7—8), s. 920—934; 111 (9), s. 1049—1068; 112 (10), s. 1229—1251; 113 (11), s. 1366—1375; 114 (12), s. 1455—1471.

CZAS I LITURGIA
tłum. Maria Morstin-Górska
R. 10, 1958
nr (11), s. 1218—1221.

GÓRA ATHOS
tłum. M. G.
R. 13, 1961
nr 88 (10), s. 1419—1429.

MNISI W DIASPORZE
tłum. K. P.
nr 128—129 (2—3), s. 366—374.

MÓDLMY SIĘ SŁOWAMI PSALMÓW
tłum. Celina Stoińska
R. 13, 1961
nr 85—86 (7—8), s. 1017—1035.

NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ
tłum. Maria Morstin-Górska
R. 12, 1960
nr 67 (19), s. 1—38; 68—69 (2—3), s. 329—355; 70 (4), s. 503—524; 71 (5), s. 651—670; 73—74 (7—8), s. 1029—1054; 76 (10), s. 1345—1363; 77 (11), s. 1489—1505.

POEZJA I KONTEMPLACJA
tłum. P. S.
R. 11, 1959
nr 61—62 (7—8), s. 899—915.

POWOŁANIE, RODZINA, APOSTOLSTWO
(Fragment z książki *Nikt nie jest samotną wyspą*)
tłum. M. G., H. M.
R. 10, 1958
nr 54 (12), s. 1336—1342.

POSIEW KONTEMPLACJI
tłum. Maria Morstin-Górska
R. 7, 1952
nr 31 (1), s. 17—40; 32 (2), s. 134—159; 33 (3), s. 214—255; 34 (4), s. 268—286;
R. 8, 1953
nr 35 (1), s. 28—41;
R. 9, 1957
nr 36 (1), s. 36—50.

PRZYCZYNEK DO APOKALIPSY, TROPIKI, PIOSENKA, ARIADNA [wiersze]
przeł. J. S. Sito
R. 12, 1960
nr 67 (1), s. 61—65.

DWUGŁOS O MERTONIE

I

Jakiś rys dziwny, choć być może opatrznościowy, tkwi w fakcie, że śmierć znalazła Thomasa Mertona w Bangkoku, o tysiące mil od opactwa w Kentucky, którego prawie nie opuszczał od chwili wstąpienia przed niemal trzydziestu laty. Jeszcze dziwniejsze, że patrząc po ludzku ta śmierć była tak absurdalna: wadliwe połączenie elektryczne wysłało go w wieczność w okolicznościach tak różnych od budujących godzin na łożu śmierci, których tyle razy był świadkiem w Gethsemani.

W ostatnich latach coraz bardziej interesował się religijnymi tradycjami Wschodu. Jedna z ostatnich jego książek to *Mistycy i mistrzowie Zen*. Te zainteresowania były częścią owej ekspansji umysłu i serca, która sprawiła, że Merton, mnich, a ostatnio pustelnik z Gethsemani stał się autentycznym interpretatorem znaków swego czasu. „Jeślibym potwierdzał swój katolicyzm tylko po prostu przez zaprzeczanie wszystkiemu co mułzumańskie, żydowskie, protestanckie, hinduistyczne czy buddyjskie, to w końcu przekonałbym się, że niewiele mi pozostało, i niewiele mógłbym jako katolik głosić, a z pewnością zabrakłoby mi szerokiego Ducha z którym trzeba to głosić". Zmiana nastawienia od czasu autobiografii (*Elected Silence*) z jej namiętną obroną monastycznej kontemplacji jako alternatywy bezwartościowych skarbów świata bez wiary mogłaby się wydawać dramatyczną. Lecz od samego początku Merton chłodno oceniał surowości La Trappe. Przyszedł do Gethsemani w okresie, kiedy ta wspólnota wydobywała się z mielizn francuskiego legalizmu, który tak długo utrzymywał ją w stanie wyobcowania i z daleka od głównego nurtu amerykańskiego katolicyzmu. W większym niż ktokolwiek inny stopniu był on rzecznikiem życia mniszego w oczach młodego pokolenia. Zwłaszcza w pierwszych latach bezpośrednio po wojnie setki młodych Amerykanów chciwie słuchały jego pochwał samotności i ciszy. Ta fala już się załamała, przypływ minął, może się nawet wydawać, że wiele z pierwotnych nadziei się nie ziściło. Ale późniejsze — i większe — osiągnięcia Mertona nie mogą nam przesłonić wartości jego pracy jako mnicha, który dał amerykańskiemu katolicyzmowi wymiar w głąb, ożywiając nurt kontemplacyjny przedtem szerzej nieznany.

Urodzony we Francji, wykształcony w jednej z mniej znanych angielskich szkół publicznych i w Cambridge w rozleniwiającej aurze lat trzydziestych, Merton przyszedł do Kościoła i do trapistów z niezwyczajnymi darami. Był klasycznym konwertytą: jego wybór był abso-

lutny i z biegiem lat nigdy się nie zmienił. To zasięg jego zrozumienia i waga zaangażowania uległy zmianie. Był człowiekiem ogromnej intelektualnej ciekawości, człowiekiem, który musiał czytać i który nigdy nie zaprzepaścił nic z tego co przeczytał. Był także nałogowym pisarzem, wobec potopu artykułów i książek cynicy mogli sądzić, że jego wybór milczenia oznacza tyko unikanie mówienia... Wiele z tego co napisał to prace wykonane, jak inne zakonne obowiązki, z posłuszeństwa: życiorysy świątobliwych zakonnic, książki o modlitwie i o historii trapistów. To należało do życia jego wspólnoty, tak jak jutrznia o północy i robota w polu. Został mistrzem nowicjuszy i liczne jego książki są bezpośrednim odbiciem jego codziennych pogadanek na temat historii duchowości i życia mniszego.

Najbardziej własnym i charakterystycznym jego dziełem są publikowane notatniki. Tu myśl mogła wędrować swobodnie, raz zatrzymując się nad książką, którą właśnie czytał, raz komentując jakieś zastanawiające wydarzenie. Ale wszystko co widział i słyszał umiał Merton wiązać z przemożnym odczuciem centrum, jakie stanowi kontemplacja. To nigdy się nie zmieniło. Wiele zawdzięczał francuskiemu wychowaniu we wczesnym dzieciństwie. Nie najmniejsze znaczenie ma tu jego upodobanie w rodzaju literackim, tak specyficznie francuskim, którego współczesnym przykładem są dzienniki Julien Greena. Poezja Mertona być może trochę ucierpiała na skutek warunków klasztornych. Ale tu także nagłe błyski światła, a nie rozwinięta argumentacja, najlepiej świadczą o jego prawdziwym talencie. Często pisał w pośpiechu, a każdy kto zna twarde wymagania, jakie stawia natłoczony obowiązkami dzień trapisty, musi być pełen podziwu, że Merton w ogóle był w stanie pisać.

Thomas Merton nigdy nie był człowiekiem negacji. Bezwzględnie wierzył w wartość życia mniszego jako świadectwa o wartościach będących zbawieniem nie tylko dla duszy zakonnika, lecz dla ludzkiego społeczeństwa jako takiego. Dorósł jednak również do świadomości, że instytucje monastyczne mogą być także wyrazem czysto ludzkiego wyboru, a nawet ludzkiej samowoli. Z biegiem lat jego horyzont rozszerzył się, a współczucie wzrosło. Z natury rzeczy życie mnicha-trapisty jest oderwane od zwykłych trosk i zajęć ludzkich. Rytm jego dni i nocy wyznaczają praca i modlitwa, następujące po sobie z ścisłą regularnością. Mnich nie może być publiczną osobistością. Lecz w tej mierze, w jakiej jego modlitwa i pokuta służą zbawieniu ludzkości, mnich jest najbardziej zaangażowanym z ludzi. Mnich nie tylko modli się za ubogich i zapomnianych, za ofiary okrucieństwa i krzywdy — w najgłębszym sensie musi on być jednym z nimi, jego powołanie obejmuje najbardziej odległe regiony ludzkiej nędzy. Tak więc najbardziej tragiczne problemy naszych czasów — niesprawiedliwość rasowa, pokój i wojna, krzywda ubogich, wyobcowanie młodych, moralne

dylematy narzucone przez społeczeństwo opanowane żądzą władzy i posiadania — wszystko to znalazło w Mertonie swego coraz bardziej wymownego interpretatora. Jego korespondencja rozrosła się ponad wszelkie granice rozsądku. Nie było chyba akcji na rzecz pokoju i pojednania, która by nie szukała jego poparcia. Do Gethsemani stale napływali goście, z konieczności wielu nie mogło z nim się widzieć, czuli jednak, że jego bliskość może uczynić lżejszym ich brzemię frustracji i rozpaczy.

Ci, którzy mogą uważać się za jego przyjaciół — biskupi i buddyjscy mnisi, przywódcy murzyńscy i komunistyczni poeci, pielęgniarki i parobcy z Kentucky — wszyscy zachowują w pamięci jego cudowną zdolność przeżywania cudzych problemów jako swoich. Był do tego zdolny, bo dawno już nauczył się poddawać każdy problem miłości i wyrozumieniu Pana. Stać go było na to aktualne zaangażowanie, ponieważ był już zaangażowany w stopniu, z którego słuchacze nie mogli zdawać sobie sprawy. Rozszerzający się zasięg trosk i zainteresowań w niczym nie umniejszał lojalności Mertona wobec tego co najwartościowsze w tradycji, która go uformowała jako mnicha. Ale nie był człowiekiem, który by mógł identyfikować kontemplację z którąś z jej historycznych form wyrazu, lub troszczyć się o gasnące odblaski dawnej chwały. Tylko to ma znaczenie: skarby kontemplacji i płynąca z niej siła musi zaważyć w sytuacji obecnej, musi odegrać rolę w walce z tym co boleśnie niesprawiedliwe w naszych czasach. Merton z radością przyjął dzisiejszą odnowę Kościoła i swego zakonu, choć bez entuzjazmu obserwował wiele powierzchownych i niedość przemyślanych elementów reformy liturgicznej i reformy struktur. Widział siebie jako „ogniwo w łańcuchu światła i obecności", a kryterium oceny znajdował w pytaniu, czy dany przejaw odnowy istotnie przyczynia się do pokoju i pojednania, które są dziełem Chrystusa i jego Kościoła.

Rozmowa z Mertonem natychmiast przekonywała o szerokości horyzontów jego myślenia i miłości. Był wspaniałym słuchaczem — nawpół uśmiechnięty, zawsze czujny, zdawał sobie sprawę z rzeczy, których słowa nie mogły wyrazić. Trudno było prowadzić rekolekcje dla wspólnoty, której był on członkiem. Czuło się, że on sam już to wszystko powiedział kiedyś i to lepiej. To o czym mówiliśmy było przecież ukształtowane pod jego głębokim wpływem. Ale uśmiech Mertona był pokrzepiający. W swoich pamiętnikach pisał on bardzo szczerze o głupstwach, jakie słyszał czasem z ambony. Ale nie sądził, by jego rzeczą było potępiać, czy wydawać wyroki. Chyba tylko bezmyślność okrutnych i zadufanych w sobie zarozumialców zdolne były zakłócić jego wewnętrzny pokój i uciszenie.

W liście napisanym na krótko przed śmiercią Merton zauważył, że wreszcie nauczył się mówić nie. Zawsze bardzo szczodrze szafował

swoim czasem. Artykuł dla jakiegoś mniejszościowego pisemka znaczył dla niego tyle samo, ca wspaniałe wydanie jego poematów przygotowane przez New Horizons. Honorowy doktorat Kolumbii czy inauguracja Biblioteki im. Mertona znaczyły tyleż, co list od działacza z Południa walczącego o prawa obywatelskie dla Murzynów, czy pismo od mnicha z Cejlonu. Wszystko to znaczyło wiele i zarazem bardzo mało. Merton nauczył się, wedle maksymy T. S. Eliota, „troszczyć się i nie troszczyć". Ostatnio w swej pustelni w lasach Gethsemani zbliżył się do życia samotnego, do którego zawsze tęsknił. Nie była to ucieczka, bo właśnie te lata były latami rosnącej troski o świat za murami. Powiedzenie mnichów kartuskich, że nigdy nie jest się mniej samym niż w samotności, w najwyższym stopniu sprawdza się w wypadku Mertona. Jego usunięcie się od bliskiego udziału w zwykłych sprawach opactwa wiązało się z coraz głębszym zaangażowaniem w nasilające się tragiczne problemy amerykańskiego życia. Nie chodzi tylko o publiczne stanięcie po stronie ruchu praw obywatelskich, czy o sprzeciw wobec wojny wietnamskiej, lub o próby zrozumienia sensu i głębokich konsekwencji rewolucji komunistycznej czy rozruchów w miastach. To sprawa o wiele bardziej podstawowa — chodzi o zdolność widzenia poza powierzchnią rzeczy, dojrzenia naglących potrzeb ludzkich w najbardziej nieprawdopodobnych miejscach. Bo te miejsca także objęte są tajemnicą bożych zamierzeń, i cokolwiek ludzie sądzą i czymkolwiek są, Zbawiciel ludzkości musi tam być także. Pod pewnymi względami prawdą jest, że szybki nurt wydarzeń poniekąd Mertona wyprzedził. Nieustępliwe nastawienie wielu bojowników murzyńskich mało miało wspólnego z duchem przyjaciela Martina Luthera Kinga. A jednak to Tomasza Mertona cytuje Eldridge Cleaver w swej książce *Soul on Ice*[1], a nazwisko Mertona można usłyszeć w kontekstach, które zdawałyby się wykluczać głos chrześcijanina. Jego ostatnia podróż miała charakter proroczy. Jego pociąg do tradycji buddyjskiej nie był echem mody, tym mniej oznaką pogardy dla Zachodu. Doszedł on do wniosku, że „w chrześcijaństwie i w buddyzmie a także w innych religiach istnieje tradycja *contemptus mundi*, która powinna być przebadana na nowo i zrozumiana". Jeżeli ludzkość ma mieć jeszcze jakąś szansę i nadzieję, to ci, którzy „odrzucają świat", muszą wiedzieć co mówią — i co robią. Merton mógł przyznać, że „ja ze swej strony przez całe życie byłem zaangażowany w pewien protest, niepogodzenie, i dlatego jestem mnichem. Wiem jednak, że protest nie wystarczy — być może jest on bez znaczenia". Jak więc rozwiązać ten dylemat? Ostatecznej odpowiedzi nie znajdziemy ani w świątyniach Bangkoku, ani w klasztorze Gethsemani. Trzeba spojrzeć poza wygodne ramy, jakie nam daje nasze

---

1 Eldridge Cleaver jest jednym z najbardziej radykalnych działaczy murzyńskich, wspomniana książka to jego notatki z więzienia (przyp. tłum.).

dziedzictwo, słuchać innych głosów, uczyć się od innych ludzi. Przede wszystkim zaś trzeba uznać ogólnoludzką wspólnotę.

Podróż zakończyła się bez odpowiedzi. Ale Thomas Merton osiągnął już coś, co znaczy nawet więcej. Zasługuje na spoczynek w pokoju, jako mnich, który całe życie trudził się na rzecz pokoju, wewnętrznego pokoju człowieka odpoczywającego w Panu, i który z tej właśnie racji nie może naprawdę spocząć, dopóki wszystkie ofiary niesprawiedliwości, wszyscy zagubieni, wszyscy pozbawieni nadziei straceńcy nie znajdą ostatecznego odpoczynku, którego nic nie zakłóci.

Illtud Evans OP
„The Tablet", Jan. 4, 1969.
tłum. HB

II

„Napisz, że on zmieniał życie ludzi. Dlatego jest taki ważny. Nikt tak bardzo nie zmienił mego życia jak on". Tymi słowami zwróciła się do mnie żona, kiedy zabierałem się do pisania tego wspomnienia. Tomasz Merton nie żyje.

„Zmieniał życie ludzi". To znaczy, że w kontakcie z nim ludzie dokonywali decydującego zwrotu, ich myślenie, całe życie stawało na głowie... Na przykład łączył on to, co na ogół ludzie mają za bardzo od siebie odległe: politykę i życie wewnętrzne. Dzięki niemu protest zaczynał mieć wymiar w głąb, wymiar kontemplacyjny. To było możliwe, bo Merton sam nigdy nie skostniał, wciąż trwał w nim cykl przechodzenia od śmierci do nowego życia, nigdy nie wahał się też przyznać do jednej z takich śmierci. Ten Tomasz Merton, który napisał *Górę siedmiopiętrową*, zmarł chyba dwadzieścia lat wcześniej od najbardziej upolitycznionego pustelnika świata, który zakończył życie wśród buddystów w Azji.

Dowiedziałem się o istnieniu Mertona pewnej zimowej nocy na kilka dni przed Bożym Narodzeniem 1959. Właśnie skończyłem 18 lat, byłem lotnikiem w marynarce, a także niedawno uznałem, że chcę być chrześcijaninem (mój ojciec był marksistą). Dwutygodniowy urlop pozwolił mi spędzić Boże Narodzenie w anglikańskim klasztorze w West Park. Właśnie udawałem się tam, co wymagało całych godzin oczekiwania na autobus. Przeglądając książki w kiosku natrafiłem na *Górę siedmiopiętrową*. Wyobraziłem sobie Mertona jako coś w rodzaju współczesnego św. Bernarda, surowego mnicha o ascetycznej pociągłej twarzy... Sądziłem, że książka okaże się irytująca, ale taką nie była. Ani w niej, ani w *Posiewie kontemplacji* czy *Nikt nie jest samotną wyspą* nie znalazłem tego teologicznego intelektualizmu, który mnie odstraszał. To,

co pisał, było żywe i pociągające. „Wszystko co jest, jest święte" — to nie była myśl zhomogenizowana, konwencjonalna. W tych i w wielu innych zdaniach Mertona wyczułem jakieś świętowanie życia — radość, prawie przypominającą Greka Zorbę. Święto tego, że mamy miliony nerwów — aby widzieć, słyszeć, smakować, wąchać, dotykać — sięgać na zewnątrz po wspólnotę. Merton pisał o tym jak poeta.

W lutym 1962 — byłem już wtedy redaktorem „The Catholic Worker" [2] — wybraliśmy się z kolegami autostopem do Gethsemani. Trudno było się zabrać we czterech, więc podzieliliśmy się na dwie pary, moim towarzyszem był Bob Kachnowski, „amerykański Polak" i poeta. Wyruszyliśmy o świcie zabierając ze sobą parę bochenków świeżego chleba. Jednak większość kierowców wolała ignorować nas, jako długowłosych bojowników pokoju. Po trzech dniach niemal bez chwili snu i raz po raz czekając po parę godzin na mrozie dotarliśmy do Cleveland. Stamtąd już autobusem do Bardstown w Kentucky, skąd już zabrali nas mnisi z Gethsemani. Bob wylądował bez życia w gościnnym pokoju, a ja poszedłem na chwilę do kaplicy. Byłem tam może z pięć minut, kiedy dobiegły mnie huraganowe salwy śmiechu. Jeszcze nie słyszałem, żeby kto się tak śmiał. Wpadłem do pokoju. Na podłodze dusił się ze śmiechu łysy mnich w biało-czarnym habicie. Co się stało? Otóż Bob zdjął buty. Przez trzy dni żebraczej włóczęgi nie mieliśmy okazji, żeby choć raz to zrobić. Smród był jak z beczki starych śledzi, niewiarygodny, zwłaszcza na tle wymuskanego Gethsemani, gdzie porządek idzie zaraz po pobożności. Jeszcze czegoś takiego tam nie widziano, był to rodzaj cudu na odwrót. Może był to znak apokaliptyczny? „The Catholic Worker" dotarł na to miejsce!

Jak było tam w Gethsemani? Co dał ten pobyt? Przyszliśmy tam z pewnego rodzaju dna. Oberwani, w ubraniach odziedziczonych po zmarłych. Ostatnio naszym domem z wyboru był przytułek dla alkoholików. W nowojorskim ruchu pokoju panowała wtedy atmosfera kryzysu i napięcia. Niedawno miał miejsce pierwszy strajk na rzecz pokoju. Wojna w Wietnamie, jeszcze nieznana szerszemu społeczeństwu, nam już zaczynała ukazywać swoją grozę. Byliśmy wszyscy wykończeni nadmiarem przyjętych obowiązków i nieustannymi konfliktami, także wewnątrz grupy, czasem z powodu zupełnych głupstw, co świadczyło z kolei o stanie naszych nerwów. I nagle znaleźliśmy

---

[2] „The Catholic Worker" to pismo wydawane przez grupę katolików amerykańskich skupiających się wokół Dorothy Day, znanej działaczki społecznej i religijnej. Członkowie tej wspólnoty prowadzą Domy Gościnności przeznaczone dla bezdomnych (sztab pracowników dzieli tam warunki w jakich żyją podopieczni) oraz fermy oparte na zasadach przypominających utopijny socjalizm (przed nawróceniem D. Day była komunistką). Do ideologii tego ruchu należy m. in. radykalny pacyfizm.

się w zapadłym zakątku Kentucky obok Mertona, człowieka, który mimo samotności i oddalenia, żywiej zdawał sobie sprawę z wielu cierpień ludzkich niż my, choć to my właśnie tkwiliśmy w pośrodku tego wszystkiego. A jednak ten człowiek umiał się śmiać jak nikt inny i umiał trwać w milczeniu, przerywanym jedynie seansami przy maszynie do pisania i wykładami dla nowicjuszy.

Chodziliśmy z nim po śniegu, przymierzaliśmy jego szatę chórową, ciężką jak kolczuga, wraz z nowicjuszami ścinaliśmy drzewa i rąbaliśmy szczapy. Nauczyliśmy się kilku znaków przy pomocy których trapiści porozumiewają się nie przerywając ciszy: wiemy jak się pokazuje słowa „chleb", „ziemniak", „Bóg"... Próbowaliśmy serów jakie wytwarza opactwo (mnisi sami ich nie jedzą), słuchaliśmy wykładów Mertona, spędzaliśmy popołudnia w jego pustelni z szarych pustaków położonej w lesie o milę od klasztornych zabudowań. Co mówił do nas? Nie pamiętam dokładnie jego słów. Ale powracają pewne urywki, obrazy, jakimi się posługiwał. Mówił o problemie świadomości. Jak przypadkowe i mało ważne jest to „ja", o którym wciąż mówimy, jak dalekie od swej rzeczywistej istoty. To co nazywam sobą, jest jak zeschłe liście, gałązki i wodorosty, które czasem zbierają się na powierzchni jeziora — głębokiego jeziora, być może bez dna... Mówił o Eucharystii, jako o momencie otwarcia, rozdarcia się czasu, chwili, w której wszystek chleb świata dany jest człowiekowi, nie mocą magicznej sztuki wciąż powtarzanej, ale jako wydarzenie jedyne na zawsze, wykonane tak, iż nic go nie może usunąć czy zgładzić... Mówił o potrzebie ciszy i oczyszczenia umysłu, co jest ważniejsze jeszcze dla nas niż dla mnichów. Trzeba bronić ducha przed zasadzkami nieustannego zaabsorbowania i sztywnego planowania zajęć. „Trzeba abyście wewnątrz siebie nie byli nieustannie zabiegani", powiedział nam wiedząc dobrze, jaki jest nasz tryb życia.

Merton wywarł wielki wpływ na cały nasz nurt ruchu pokojowego. Jego stosunki z redakcją „Catholic Worker" mogą być tego przykładem. Kiedy byliśmy wśród pięćdziesięciu demonstrantów przed budynkiem Komisji Energii Atomowej w Nowym Jorku, otrzymaliśmy specjalny list od Mertona. Pisał on: „Moja msza w dniu pierwszego lutego będzie za wszystkich strajkujących na całym świecie i za wszystkich dążących do prawdziwego pokoju, za wszystkich ludzi gotowych podjąć ciężar cierpliwej pracy, modlitwy i ofiary na rzecz pokoju. Nie zobaczymy rezultatów w naszych czasach, nawet jeżeli w ciągu najbliższych pięciu lat nie zamienimy się w popiół. Musimy naprawdę modlić się o przemianę, całkowitą i głęboką przemianę duchową na całym świecie. To, co wiemy z przeszłości o pokucie chrześcijańskiej, nie wystarcza, nie jest ideą dość głęboką, jeśli nie obejmuje specjalnych problemów i niebezpieczeństw naszych czasów. Włosiennice nie załatwią sprawy,

choć nie ma nic złego w umartwieniu ciała. Ale o wiele ważniejsza jest zupełna przemiana serca, całkowicie nowe spojrzenie na świat i człowieka...".

Posłannictwo Mertona było posłannictwem wolności, wolności od kultur i stylów życia opętanych przyśpieszeniem. Pewnie chętnie nosiłby on znaczek „Speed kills" szybkość zabija. Był za wolnością widzenia i słyszenia... Ci, których Opatrzność pobudziła, aby stali się fermentem zmiany, mówił, właśnie ci ludzie, którzy chcą odnowić ludzką wyobraźnię, wykorzystać swoje życie po to, aby słowa „wspólnota" i „komunia" miały sens, ci przede wszystkim muszą „wejść w pokój", żyć w teraźniejszości, w której chwile, ludzie i wydarzenia mogą znaczyć.

Teraz Merton umarł.

Miał twarz podobną do twarzy Picassa. W zimie nosił czapeczkę robioną na drutach, podobną do marynarskiej. W jego pustelni leżą pewnie jeszcze cukierki i piwo, jakie tam trzymał dla gości. Na łóżku leży stara kołdra z gałganków, a na ścianie wisi japoński kalendarz z 1957 roku. W szufladach spoczywają listy od Thich Nhat Hanha, Martina Luthera Kinga, Dorothy Day, Henry Millera i Jamesa Baldwina, od rabinów, poetów, muzyków, dezerterów i mistyków. Jego przyjaciel, czarny wąż pewnie dotąd mieszka w sionce.

Nie pozostawił dzieci, tylko garstkę ludzi, w których dzięki niemu jest nieco więcej pokoju; bardzo wielu ludzi, którzy dzięki niemu posiedli szerszy horyzont, wielu takich co od tego mnicha nauczyli się, co to znaczy być naprawdę żywym w świecie dotkniętym zarazą. Pokój mu.

James H. Forest
„The Commonweal", Jan. 10, 1969

XII TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL – Z FILOZOFII CZŁOWIEKA

Podobnie jak poprzedni, XII Tydzień Filozoficzny — zorganizowany przez Koło Filozoficzne Studentów KUL — poświęcono problematyce z zakresu antropologii filozoficznej. Tym razem akcent położono na relacji między człowiekiem a jego otoczeniem naturalnym i sztucznym.

Tydzień rozpoczął się 24 II 1969 r. przemówieniami ks. prof. dra W. Granata (Rektora KUL) i o. prof. dra M. A. Krąpca (Kuratora Koła Filozoficznego). Następnie ks. doc. dr M. Kurdziałek wygłosił odczyt: *Człowiek jako mikrokosmos.* (Dyskusję prowadził dr J. Czerkawski).

25 II wygłoszono dwa odczyty: doc. dr A. B. Stępień — *Zagadnienie definicji człowieka*, prof. dr M. A. Krąpiec OP — *Jednostka a społeczeństwo* (dyskusję prowadzili: ks. mgr A. Wawrzyniak oraz s. dr Z. J. Zdybicka). W trzecim dniu Tygodnia odbyły się dwa wykłady: mgr A. Stanowski — *Rola obiektywizacji w rozwoju indywidualnym i społecznym człowieka*, ks. prof. dr St. Kamiński — *Od spostrzeżeń do poglądu na świat* (dyskusje po obu wykładach prowadził A. Stępień). 27 II wygłoszono dwa odczyty: doc. dr Wł. Stróżewski — *Człowiek jako twórca*, bp dr B. Bejze — *Aktualne pytania o ludzką duszę* (dyskusję po odczycie Stróżewskiego prowadziła mgr E. Wolicka). Po ostatnim odczycie krótkie słowa końcowe wygłosili ks. Rektor oraz o. Kurator. Tydzień cieszył się dużym zainteresowaniem, na niektórych odczytach aula KUL-u była całkowicie wypełniona.

Akcentowanie problematyki antropologicznej nie powinno prowadzić do przesadnego antropocentryzmu: człowiek jest tak wielostronnie uwikłany w to, co zastał i co stworzył, iż filozoficzne wyjaśnienie jego pozycji i roli nie może pominąć otoczenia bytowego człowieka. Pewien aspekt historycznego rozwoju tej tematyki omówił M. Kurdziałek, biorąc pod uwagę filozofię europejską od greckich początków aż po renesans. W starożytności ujęcie człowieka jako obrazu świata łączyło się ściśle z ujęciem go jako obrazu Boga, zwłaszcza ze względu na brak — w pierwszym okresie — wyraźnej transcendencji Boga wobec świata. Dopiero właściwie dzięki chrześcijaństwu nastąpiło oddzielenie (co nie znaczy jeszcze, że przeciwstawienie) tych dwu aspektów ludzkiego bytu. Kosmologiczny aspekt człowieka — rozmaicie ujmowany — akcentowany bywa i dziś (np. u Teilharda de Chardin).

Określenie pojęciowe odrębności i swoistości człowieka jako pewnej kategorii bytu nie jest sprawą łatwą. A. Stępień zajmował się ustaleniem charakteru i warunków podejmowania problemu definicji człowieka. Przegląd różnych proponowanych definicji człowieka[1] świadczy o tym, że rozmaicie pojmowano rolę poznawczą takiej definicji. Sprawa ta zależy od tak fundamentalnych kwestii jak np. koncepcja poznania oraz koncepcja struktury bytu.

Jeżeli definicja człowieka jest odpowiedzią na pytanie: „co to jest człowiek?", to nie można postawić takiego pytania nie zajmując pewnego stanowiska w sporze o strukturę wewnętrzną bytu. Pytając o istotę czegoś przyjmujemy, iż to coś jest przedmiotem złożonym, w którym wyróżnić można to, co stałe i istotne i to, co zmienne i nie-

---

[1] Określano człowieka jako: jestestwo żyjące, dwunożne, nieopierzone, bezskrzydłe; zwierzę społeczne; zwierzę rozumne; zwierzę tworzące narzędzia; zwierzę mówiące; zwierzę zadające pytania; zwierzę, które samo siebie oszukuje; zwierzę, które może się opanować; zwierzę, które może się zdeprawować; jestestwo zagrożone od wewnątrz; jestestwo samo-doskonalące się; jestestwo uwrażliwione na wartości; zwierzę będące twórcą samego siebie.

istotne. Ostatecznie — po przeprowadzeniu pewnej dyskusji — trzeba przyjąć, iż byt (o którego istotę pytamy) jest konkretem substancjalno-przypadłościowym, jest zbudowany z podmiotu cech i cech. Rozróżniwszy trzy pojęcia „istoty" (transcendentalne, indywidualne i kategorialne), należy istotę indywidualną danego bytu traktować jako jakość lub zestrój jakości, kwalifikujących bezpośrednio podmiot cech; istota kategorialna (gatunkowa) bytu stanowi składową jego istoty indywidualnej (nie można więc mówić, że byt posiada swoją istotę, ponieważ byt jest nią właśnie).

Stosując tę sprawę do człowieka, prelegent próbował odpowiedzieć na cztery pytania: jaką strukturę ontyczną musi mieć człowiek, żeby można mówić o jego istocie indywidualnej?, jak przedstawia się poznawalność tej istoty?, jaki zachodzi stosunek między pojęciami „ten oto człowiek", „jego istota", „ja", „dusza", „osoba"?, jak to jest możliwe, że różne indywidua mają taką samą istotę kategorialną? W tej ostatniej sprawie posłużono się koncepcją jakości postaciowej, nadbudowanej nad mnogością innych jakości (zastosowanie to inspirowane było analizami Ingardena).

Wśród znamion swoistych człowieka wymienić należy jego stosunek do innych ludzi. M. A. K r ą p i e c rozważał charakter i warunki bytowe społeczeństwa jako szczególnego związku ludzkich osób. Podmiotem bytu i uprawnień społeczeństwa jest zawsze jednostka ludzka a dobro wspólne (które jest racją społeczeństwa) to cel wspólny poszczególnych osób. Koncepcja dobra wspólnego nie może implikować możliwości przeciwstawienia interesów osoby i społeczeństwa, ponieważ społeczeństwo jest tylko dzięki osobie i dla osoby. Fakt społeczeństwa (tzn. przyporządkowanie do innych osób, transcendencja) jest czymś koniecznym, naturalnym, natomiast bliższe treściowe określenie (typ) społeczeństwa dopuszcza — daleko niekiedy idącą — zmienność. Analizując relację ontyczną zachodzącą między osobami a społeczeństwem należy odrzucić zarówno (negujący naturalne przyporządkowanie osoby do innej osoby) indywidualizm jak i (fałszywie traktujący moc bytową społeczeństwa) totalitaryzm. Ten ostatni wiedzie do koncepcji tzw. społeczeństwa zamkniętego. Jedynie koncepcja pośrednia pozwala uwzględnić naturalne warunki rozwoju człowieka i nie sprowadza kategorii osoby do kategorii rzeczy. Naturalne przyporządkowanie człowieka do innego człowieka (transcendencja osoby ludzkiej) ostateczne swoje wypełnienie znajduje w absolutnym Ty.

Człowiek przetwarza otoczenie i siebie. Produkuje różnorodne wytwory, które tworzą jego „niszę ekologiczną" i mogą na niego oddziaływać. Pośrednio czy bezpośrednio? Problematykę heglowską, w oryginalny zresztą sposób, przywołał w swym odczycie A. S t a n o w s k i. Człowiek — przeciwstawiając sobie to, co jego i to, co jest nim — siebie samego doświadcza w przeżyciu pierwotnym; on jest w nim (nim)

a nie je ma. Przeżycie to jednak jest nieprzekazywalne i nieużyteczne, dopóki nie zostanie wyrażone, skonceptualizowane i zwerbalizowane. To pierwsza, podstawowa postać obiektywizacji (uprzedmiotowienia tego, co podmiotowe), nieadekwatna wobec przeżycia pierwotnego i przechodząca łatwo od roli podatnego narzędzia do roli ograniczającej podmiot skorupy. Stąd warunkiem rozwoju staje się postulat traktowania tej obiektywizacji jako zabiegu tymczasowego, podlegającego ulepszeniu. Każdy wytwór obiektywizacji musi być „rozbity" i przezwyciężony, by ustąpić miejsca nowej obiektywizacji. Dalszym przykładem obiektywizacji są rozmaite instytucje społeczne. Prawidłowości rządzące przezwyciężaniem starych obiektywizacji i konstruowaniem nowych można też zilustrować przemianami zachodzącymi we współczesnym Kościele. Szczególnym przykładem problematyki obiektywizacji jest problematyka alienacji: dotyczy ona sytuacji, w których wytwór (obiektywizacji) zapanował nad człowiekiem. (Wśród inspiratorów swego ujęcia prelegent wymienił G. Marcela).

Tak pojęta obiektywizacja dotyczy też procesu poznania. Czy rozciągnięcie tej problematyki na poznanie ludzkie nie doprowadzi do zakwestionowania klasycznej definicji prawdy? Sprawą wcześniejszą — w rozważaniu systematycznym — zajął się St. Kamiński. Jakimi typami poznania operuje człowiek, określając swój stosunek do otoczenia? Jakie elementy konstytuują lub wyznaczają światopogląd każdego człowieka? Należy odróżnić i przeciwstawić sobie poznanie potoczne, poznanie naukowe (w tym filozoficzne) oraz poznanie wchodzące w skład poglądu na świat. Ściśle rzecz biorąc, żaden pogląd na świat nie jest naukowy i każdy pogląd na świat jest (w pewnym sensie) fideistyczny (chociaż nie musi to być wiara religijna czy nadprzyrodzona). Wynika to z analizy budowy światopoglądu, który angażuje całego człowieka i w którym do głosu dochodzą czynniki pozapoznawcze.

Człowiek tworzy. To, że jest twórcą, stanowi jeden z jego podstawowych rysów. Wł. Stróżewski podjął się trudu analizy istotnych momentów i warunków tej twórczości. Jest to czynność ludzka związana z „dialektyką" bytu i niebytu, z biegiem czasu, definiowana przez takie momenty jak wyłanianie nowości, transcendencja i aksjologiczna orientacja. Trzy zasadnicze jej rodzaje to tworzenie bytów czysto intencjonalnych, przetwarzanie rzeczywistości zewnętrznej oraz przetwarzanie siebie. Do warunków podmiotowych twórczości ludzkiej należą: związek istotny mego „ja" z ciałem (przy zachowaniu inności), poprzez które mogę oddziaływać na świat; widzenie wartości (wyznaczające mi cel twórczości); wolność działania; widzenie możliwości przetwarzania świata, zmiany bytu. Warunkami przedmiotowymi twórczości są: istnienie wartości, determinizm nieabsolutny (świat zespołem układów względnie izolowanych), istnienie w czasie, możliwość zmian w bycie. Dalsze problemy, to związanie sprawy twórczości człowieka ze sprawą ewo-

lucji świata oraz traktowanie twórczości jako sposobu humanizacji świata zewnętrznego.

Człowiek jest ciekawy poglądów innych ludzi. Socjologia poznania pozostawia jednak wiele do życzenia. Bp B. Bejze przedstawił — w wielkim skrócie — wyniki swojej ankiety, skierowanej do polskich filozofów chrześcijańskich a dotyczącej problematyki psychologii filozoficznej. Stwierdzono poważne rozbieżności — wśród osób mogących uchodzić za kompetentne — co do różnych ważnych spraw z tego zakresu. Stąd apel do słuchaczy o społeczne podjęcie centralnej problematyki filozofii człowieka, o publiczne przedyskutowanie tradycyjnej wykładni teorii duszy oraz argumentacji dotyczącej jej istnienia, charakteru substancjalnego i nieśmiertelności.

Dyskusje podczas tego Tygodnia były bardzo zwarte i przez to owocne. Uzupełniały i precyzowały sformułowania odczytów. Po odczycie Stępnia przestrzegano przed dualistycznym wydźwiękiem niektórych sformułowań prelegenta i zgłaszano pytania co do zastosowanej metody analizy. Po odczycie Krąpca kwestionowano zakres dopuszczalny zmienności typu związków społecznych oraz zauważono, iż dobro wspólne można utożsamiać z celem wspólnym przy akceptacji wolności rozumnej, a więc w określony sposób ograniczonej. Z odczytu Stanowskiego wyciągnięto pewne relatywistyczne, pragmatystyczne i pesymistyczne konsekwencje i próbowano je uchylić lub osłabić przez modyfikację niektórych stwierdzeń prelegenta. Po odczycie Kamińskiego zaproponowano posługiwanie się dwoma pojęciami asercji (uznania): pierwsze obowiązuje na terenie nauki, drugie jest charakterystyczne dla światopoglądu. Po odczycie Stróżewskiego zaznaczyły się kontrowersje w sprawie istnienia bytów intencjonalnych, traktowania czasu, pojmowania wartości.

Wydaje się, że w porównaniu z poprzednim [2], ten Tydzień przyniósł mniej oryginalnych myśli. Najbardziej twórczy był odczyt Stróżewskiego; oprócz niego dyskusyjne tezy formułowali Stępień i Stanowski; ten ostatni, wychodząc ze szczegółowych analiz, zaproponował historiozoficzną perspektywę rozważań. Pozostałe odczyty bądź referowały interesujące aspekty tematyki antropologicznej, bądź pożytecznie porządkowały pewne sprawy, stawiając doniosłe niekiedy akcenty (Krąpiec, Kamiński). Tydzień Filozoficzny był wyrazem wysiłku środowiska filozofii teoretycznej na Wydziale Filozoficznym KUL do podjęcia aktualnej i wymagającej intensywnego rozwoju problematyki.

Antoni Stępień

---

[2] Zob. „Znak" nr 168 (czerwiec 1968).

ATEIZM A HUMANIZM

Co roku, począwszy od 1962, Seminarium Zagraniczne Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej[1] w Poznaniu organizuje dla swych członków i zaproszonych gości trzydniowe wykłady, poświęcone różnorodnej współczesnej tematyce. Można więc powiedzieć, iż te coroczne spotkania z ciekawymi ludźmi mają już za sobą długą tradycję. U źródeł tego rodzaju imprez leżało pragnienie zaznajamiania z aktualną problematyką teologiczną i pastoralną, uwrażliwienia na znaki czasu i umiejętność ich odczytania, by dzięki temu pogłębić swoją posługę duszpasterską w Kościele. Dekrety Soborowe podsuwały prawie gotowe tematy.

Tegoroczne spotkanie skoncentrowało się na ciekawej problematyce związanej ze współczesnym ateizmem. Kard. König, Przewodniczący Sekretariatu dla Niewierzących, zwrócił kiedyś uwagę na podstawowe tezy działalności Sekretariatu. „Istnieje ateizm i istnieją ateiści. Ale my nie zdajemy sobie sprawy, jakie wartości ukryte są w ateizmie. A przecież oprócz błędnej idei o Bogu są w nim również wartości pozytywne. Tak więc początek dialogu z ateizmem oznacza w pierwszym rzędzie poznanie ateizmu. Katolicy często ułatwiali sobie to zadanie określając ateistów jako «diabłów». Ale chodzi o to, aby wiedzieć, co ten «diabeł» myśli, co my możemy o nim sądzić i ilu jest tych «diabłów». Jeżeli odkryjemy, że poza sprawami, które nas dzielą od ateistów, istnieją również sprawy, które nas nie dzielą, to będzie już ważna konstatacja". Skoro sam papież Paweł VI stwierdza, że ateizm jest najważniejszą siłą działającą dziś w świecie i sam z szacunkiem — chyba po raz pierwszy w historii Kościoła — wyraża się o motywacjach ateizmu, warto było podjąć ten temat, tak przecież duszpastersko ważny, by w zetknięciu się z nim uniknąć wulgarnych skrótów i odrzucić pokusę łatwizny czy bolesnych uproszczeń w konfrontacji z niewiarą.

Poniższe uwagi nie będą streszczeniem poszczególnych referatów, w których prelegenci (doc. dr M. Gogacz, red. St. Wilkanowicz dr St. Grygiel, red. A. Morawska, red. Turnau i inni) omawiali w ciekawy sposób szczegółowe zagadnienia. Będzie to raczej rzucenie kilku myśli, prelegenci niech wybaczą, że upraszczam ich głębokie przemyślenia, chcąc powiedzieć coś o całości spotkania.

1. Ateizm jest zjawiskiem bardzo złożonym, skomplikowanym i wielo-

---

[1] Seminarium Zagraniczne Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej mieści się w Poznaniu. Jego celem jest przygotowywanie księży do pracy wśród Polonii Zagranicznej. Studia trwają, jak w każdym Seminarium, 6 lat. Poprzedza je rok wstępny (nowicjat). Po roku 1956 wyjechało na pracę duszpasterską 82 księży, którzy pracują w następujących krajach: Francja, Niemiecka Republika Federalna, Brazylia, USA, Australia, Italia.

płaszczyznowym. Niełatwo jest podać adekwatną definicję tego zjawiska. Ateizm bowiem może oznaczać: istnienie Boga, zaprzeczenie możliwości poznania Go, bezsensowność problemu Boga, wyłączną afirmację człowieka, zniekształcenie obrazu Boga, deifikację dóbr ziemskich, tłumaczenie rzeczywistości wyłącznie przez nauki szczegółowe, protest przeciw złu itp. Sama zresztą świeżo wydana encyklopedia ateizmu nie może się jednoznacznie z tym problemem uporać. K. Rahner widzi w ateizmie „zaprzeczenie istnienia lub wszelkiego poznania Boga". Mając na uwadze ateizm jako zjawisko skomplikowane, przekraczające sferę filozoficzną dotykającą życia, doc. dr M. Gogacz chce widzieć w ateizmie sumę pewnych teorii funkcjonujących w kulturze.

Niełatwo jest powiedzieć in concreto, kto jest ateistą. Psychologicznie biorąc nie ma ludzi, w których w 100% panowałaby tylko wiara, bez marginesu niewiary, a przynajmniej wątpliwości. Z drugiej strony — poza nielicznymi wyjątkami — nie spotyka się ludzi, których znamionowałaby w 100% niewiara religijna. Człowiek niewierzący nie może całkowicie uwolnić się od obrazu Boga. Czymś przeto powszechniejszym jest deizm. Ateizm jest raczej rzadkością. Wspomniane zjawisko prowadzi do wielkiej ostrożności w osądzie przyczyn niewiary. *Gaudium et Spes* podkreśla, że w powstawaniu postaw ateistycznych „niemały udział mogą mieć wierzący przez to, iż, czy to zaniedbując właściwe ukształtowanie swej wiary, czy to przez fałszywe przedstawianie treści wiary lub także na skutek braków w swym życiu religijnym, moralnym i społecznym — trzeba stwierdzić — zasłaniają raczej niż odsłaniają prawdziwe oblicze Boga i religii" (19). Z drugiej znów strony współczesnej ekspansji ateizmu nie można tłumaczyć jedynie brakami w życiu i świadomości ludzi wierzących. Światopogląd bowiem nie jest czymś ustabilizowanym, gotowym raz na zawsze. Może ulegać zmianom, wahaniom, podlegać spłyceniu, jak również pogłębianiu. Co innego wiedza a co innego uznanie, tym więcej, iż może ono być naturalne lub nadprzyrodzone. Nie jest również słuszne ograniczenie przyczyn ateizmu humanistycznego do historycznych deformacji chrześcijaństwa. Choć nie można zaprzeczać, że pewna niewątpliwa słabość chrześcijastwa, ukazana w historii, zmobilizowała wielu do szukania właśnie w ateizmie pełnego urzeczywistnienia tego, co religia tylko głosiła, nie osiągając jednak społecznej realizacji swych nakazów.

Czy nie należy mówić o pewnego rodzaju predyspozycjach psychicznych odnośnie ateizmu? Czy dziecko niekochane posiada odpowiednik psychologiczny, w oparciu o który mogłaby się rozwinąć nauka o Ojcu kochającym wszystkich ludzi? Trzeba także za prof. B. Metzem z Münster powiedzieć, iż w każdym wierzącym istnieje jakby „egzystencjalny nawis" w stronę niewiary, iż można mówić o pewnego rodzaju immanencji niewiary czy egzystencjalnej równoczesności wiary i niewiary. Istnieje więc jakby ontologiczne zagrożenie wiary płynące

i zawarte w samym akcie wiary. Stąd przeraźliwej aktualności nabiera prośba Apostołów „Panie, przymnóż nam wiary”.

2. Prelegenci, a także dyskutanci zgodnie podkreślali, iż ateizm staje się współcześnie demokratycznym ateizmem. Ważniejszą jednak cechą współczesnego ateizmu jest zmiana jego funkcji, na co wskazał w swym referacie dr St. Grygiel. Współczesny ateizm nie tyle walczy z Bogiem (klasyczną epoką ateizmu był Wiek Oświecenia — wiek rebelii rozumu — jak to określił Daniel Rops), jego cechą jest raczej to, o czym mówi Lacroix, uznając ateizm za „nadzwyczajne usiłowanie pełnego odzyskania człowieka przez człowieka”. Jeszcze dosadniej prawdę tę akcentuje daleki od katolicyzmu Jeansen twierdząc, że ateizm dziś „troszczy się nie tyle o to, by udowodnić, że Bóg nie istnieje, ile o to, by dać człowiekowi władzę nad jego własną człowieczą egzystencją”. Swój radykalny wyraz tego typu ateizm znalazł w twierdzeniach Sartra. Czy wobec powyższego ateizm jest postawą humanistyczną?

3. Drugi nurt problematyki chciał rzucić światło na stosunek rodzącej się cywilizacji technicznej do zagadnień wiary. Faktem jest bowiem bezsprzecznym, mówił red. S. Wilkanowicz, iż mentalność dzisiejsza jest w coraz większym stopniu kształtowana przez zwycięstwo ludzi nad naturą. Rodzą się dzięki temu w człowieku przeświadczenia o absolutnej potędze i samowystarczalności. Daje się zauważyć pewien rozkład zmysłu tajemnicy. Czy świat techniki jest jeszcze przepuszczalny dla argumentacji personalistyczno-humanistycznej, pytano w dyskusji? W ocenie sytuacji należy unikać skrajnych postaw wartościujących. Na przykład zapewne fizyka w wydaniu mechanistycznym, deterministycznym pozostawia bardzo niewielki „prześwit” dla spraw religii. Nie można jednak tego samego powtórzyć w odniesieniu do fizyki współczesnej, uczącej zmysłu tajemnicy i posiadającej wszelkie znamiona relatywizmu. Wzrastająca, dzięki postępowi techniki, depersonalizacja stosunków międzyludzkich jest także szansą. Zagadnienie posiada dwa oblicza. Z jednej strony będziemy mieli pomniejszenie płaszczyzny tarć (plotki, niedyskrecje, naciski), a z drugiej niepomiernie wzrośnie selektywność stosunków, możliwość wyboru kontaktów ubogacających, twórczych.

Nie należy także podnosić larum z powodu funkcjonalnego nastawienia człowieka technicznego. Czy bowiem nie staje się on bliższy zrozumieniu tego, co Pismo św. mówi o czynieniu prawdy — facientes veritatem? Czy takie nastawienie nie jest bliskie Staro- i Nowo-testamentalnemu pojmowaniu prawdy — *emeth-aletheia?*

Czy religia staje w poprzek postępowi techniki, czy alienuje człowieka? W odpowiedzi na to ostatnie pytanie odwołano się do stwierdzenia M.-D. Chenu. Niewątpliwie religia konwencjonalna, którą cechuje bezproblemowość, nienaruszalność, pewność, bezpieczeństwo,

gwałtowność reakcji, upór-niedojrzałość, konstantynizm — nie jest daleka od procesu alienacji człowieka. Ale religia posiada także inne oblicze: apokaliptyczne, „nostalgiczne", „prorocze", ukazujące najwyższe wymiary człowieka. Przyczynia się w ten sposób do pełnego rozwoju człowieka i pomawianie jej o alienację jest grubym nieporozumieniem. Współczesna technika pomagając człowiekowi w osiągnięciu wewnętrznej dojrzałości, działając, jak mówi Chenu, w dezalienacji religijnej, staje się sprzymierzeńcem wiary. Ukazuje prawdziwszy obraz Boga, „nie karmi Go słabością człowieka, jego niedostatkami". Bóg dzięki temu nie pokutuje w lukach ludzkiej niewiadomości — (Niemcy ukuli termin *Lückenbussergott*).

4. I to zagadnienie prowadzi do pytania o znaczenie i wartości ateizmu. Problemem tym zajął się doc. dr Gogacz, wskazując iż: ateiści są nosicielami autentycznych wartości ludzkich, widząc potrzebę czystszych prezentacji Boga, krytykując antropomorfizm oczyszczają wiarę od błędnych obrazów Boga, atakując bezpieczeństwo chrześcijan — „teologiczne burżujstwo". Ateizm broni nas przed fideizmem żądając uzasadniania wiary, broni przed naturalizmem oddając naturę naturze, a Boga Bogu. Mówiąc o wartości ateizmu trzeba podjąć próbę wyjaśniania jej na wszystkich płaszczyznach, a więc także mistycznej. Czy nie może istnieć powołanie do trudności w wierze? I te cierpienia potrzebne są, aby odprawiała się Msza św. Ile prawdy kryje się w stwierdzeniu S. Weil: „Z dwóch ludzi, którzy nie doświadczyli Boga, bliższy Go jest może ten, który Go neguje"? Czy ateizm nie jest świetnym apostolstwem? Na pewno jest wezwaniem do ustawicznej metanoi i do czynienia Chrystusowej prawdy w miłości, chrystianizm bowiem oznacza „aktywną wiarę za pośrednictwem miłości".

Wynikiem takiej postawy winna być uczciwość w wierze (ref. red. J. Turnau), a także podjęcie dialogu z ateistami (ref. red. A. Morawskiej).

5. Dialog z ateizmem jest częścią dialogu Kościoła ze światem. Jego skutek zależy wyłącznie od Boga (co nie zwalnia od ludzkich wysiłków). Kościół, pisał Kard. König, jest przede wszystkim Matką. „Dla Matki nie ma straconych dzieci". Dlatego też uczestników spotkania gromadziła codziennie Najświętsza Ofiara — Wielki Czyn Społeczny dla WSZYSTKICH i za WSZYSTKICH. Homilie, głoszone przez laikat, podejmowały problematykę wiary w kontekście mysterium fidei, a modlitwa wiernych w imię swej powszechności obejmowała umiłowany przez Ojca cały świat. Pracowity dzień kończyło Nabożeństwo Słowa Bożego.

Są to tylko zaledwie zamarkowane problemy z całości spotkania. Jego doświadczenia winny prowadzić do następnego jeszcze bardziej owocnego.

Ks. Bogusław Nadolski

POLSKA WERSJA „CONCILIUM"

„Concilium" nie jest pismem obcym czytelnikom „Znaku", gdyż kilkakrotnie umieszczano już informacje o nim oraz omówienia kilku ważniejszych numerów (por. nr „Znaku" 131, 135, 136). Dlatego przystępując do recenzji polskiej wersji dwu pierwszych roczników „Concilium" wystarczy podać jedynie kilka zasadniczych informacji.

A więc „Concilium" jest to czasopismo teologiczne, wydawane przez międzynarodowy zespół redakcyjny, składający się z najwybitniejszych teologów współczesnych, których większość pracowała na Soborze bądź to jako eksperci, bądź to jako doradcy poszczególnych biskupów. Pismo ukazuje się 10 razy w roku, każdy numer jest oddany do dyspozycji jednej z sekcji. Są to sekcje: dogmatyczna, liturgiczna, pastoralna, ekumeniczna, teologii moralnej, zagadnień pogranicznych, historii Kościoła, prawa kanonicznego, teologii duchowości oraz biblijna. Początkowo pismo zaczęło się ukazywać w sześciu językach, obecnie jest już wydawane w dziesięciu. Nie wszystkie wydania ukazują się w całości, niektóre ukazują się tylko w wyborze (np. japońskie, serbsko-chorwackie). Wydanie polskie jest też częściowe, gdyż 740-stronicowy tom zawiera wybór artykułów umieszczonych w dwu rocznikach: 1965 i 66. Wydawnictwo Pallotinum w „Słowie od wydawcy" zapowiada rychłą kontynuację dalszego wyboru z roczników do roku 1968, wyrażając jednocześnie nadzieję dalszej publikacji pisma w całości.

Dla kogo „Concilium" jest przeznaczone? Jaki jest jego cel? Sprawy te wyjaśniają szeroko Rahner i Schillebeeckx w artykule wstępnym. Teologia współczesna powstała pod naciskiem pytań stawianych jej przez duszpasterzy, którzy nie wiedzieli, jak odpowiadać na trudności swoich owieczek, pytania i trudności, o jakich nie mieli pojęcia seminaryjni filozofowie. Okazało się jednak, że tych odpowiedzi nie można dać w oparciu o dawny aparat i styl myślenia. Trudności zrodziły potrzebę nowych poszukiwań. Z konieczności jednak, skoro miały to być badania naprawdę wartościowe, musiały się poddać wszystkim rygorom pracy naukowej. Nie sprzyja to komunikatywności. Dlatego jednym z podstawowych zadań, jakie sobie stawia „Concilium", jest informacja o badaniach naukowych w dziedzinie teologii, mających jednak za punkt wyjścia aktualną sytuację człowieka. Przegląd ten jest pomyślany jako pismo naukowe i umieszczające prace naukowców, nie popularyzatorów. Jednak tematyka tych prac nie ma być wymyślana w odludziu naukowego gabinetu, lecz w ścisłej łączności z życiowymi potrzebami.

Po zarysowaniu programu działania „Concilium" — a można powiedzieć, że to program udany, bo sprawdzony czterema latami pracy —

spróbujmy zastanowić się nad funkcją, jaką „Concilium" może i powinno spełnić w Polsce. Pamiętajmy, że żyjemy w kraju, w którym tradycje fideistyczne mają swój dawny i ugruntowany rodowód. Uwspółcześnienie teologii rozumie się dosyć często w sposób prymitywny, jako rezygnację z wszelkiej refleksji na rzecz ciasnego praktycyzmu. Wysuwane czasami programy reformy studiów teologicznych wydają się sprowadzać je do ćwiczeń homiletycznych oraz dostarczania materiałów do kazań. Ten stan rzeczy spowodowany jest częściowo sytuacją, w której „herezja abstrakcjonizmu" (wyrażenie Congara) nie wszędzie jeszcze została w nauczaniu kościelnym przezwyciężona. Jednak tak ciasno pojęty praktycyzm jest dla wiary bardzo niebezpieczny, gdyż nie tylko nie odpowiada na istotne trudności (j a k głosić, to jeszcze nie to, c o głosić), ale równocześnie stwarza warunki szybkiej degeneracji wiary i przerodzenia się jej w stan uczuciowego jedynie zaangażowania, nie przenikającego prawdziwych wymiarów osoby.

W takich warunkach lektura „Concilium" powinna się stać ożywczą przygodą nie tylko intelektualną. Teksty tu pomieszczone wyrosły z głębokiego wniknięcia w mentalność, sposób myślenia, odczuwania człowieka dzisiejszego. Są w stosunku do niego lojalne. Z drugiej zaś strony próbują zdać sprawę z przedmiotu nadziei chrześcijańskiej, bliżej go określić, uwyraźnić i przybliżyć. Lektura „Concilium" winna przekonać każdego czytelnika, że nie ma autentycznej refleksji teologicznej bez rozwoju w dwu kierunkach: poznania stylu i sposobu myślenia ludzi swego czasu, lojalnego współodczuwania z nimi ich problemów, z drugiej zaś strony bez głębokiego wniknięcia w objawione Słowo, wniknięcia podjętego z wszelkimi rygorami pracy intelektualnej. Tak pojęta teologia na pewno będzie „praktyczna", uniknie jednak prymitywizmu.

Jeszcze jedna uwaga. Pojawiają się czasami w naszej prasie teologicznej tzw. soborowe artykuły, będące w zasadzie jedynie wypisami cytatów z tego czy innego soborowego dokumentu. Jest to bardzo pożyteczne, nie mamy bowiem, jak na razie, wydania dokumentów soborowych z wyczerpującymi komentarzami. Czasami jednak można tę „soborową cytatologię" wziąć za soborową teologię i tu byłoby na pewno niejedno nieporozumienie. „Concilium" samym tytułem nawiązuje do Soboru, jednak jego „duch Soboru" nie przejawia się w mnożeniu cytatów, lecz w odważnym podejmowaniu tematów wytyczonych przez Vaticanum II, ale jeszcze niedostatecznie wyjaśnionych. Soborowa jest teologia, która przygotowuje Vaticanum III!

Nawet dla przygotowanego teologa, który jednak dotychczas znał jedynie język szkolnego wykładu, lektura „Concilium" nie jest zajęciem łatwym. Wynika to ze stosowania innych języków filozoficznych, aby rzecz wyrazić jeszcze dobitniej — z innej wizji człowieka. Nie wszyscy autorzy reprezentują jednolitą postawę filozoficzną, można jednak

znaleźć elementy wspólne w antropologii. Teologia jest zawsze próbą racjonalnego przemyślenia wiary, przy użyciu dostępnych badaczowi środków poznawczych. Ponieważ w Objawieniu rzeczywistości Boga i człowieka zostały silnie zespolone a Bóg, mówiąc o sobie, objawił również powołanie człowieka — teolog pragnąc ująć objawione treści w systematyczną całość, nie może pomijać sposobu, w jaki człowiek widzi samego siebie. Dlatego u podstaw każdej teologii leży filozofia, a przynajmniej antropologia. Czysty teologizm jest niemożliwy, nie można zbudować teologii tylko w oparciu o język biblijny.

Chciałbym zaproponować czytelnikom spojrzenie na problematykę poruszoną w „Concilium" od strony tego, jaką wizję człowieka i jego stosunku ze światem reprezentują autorzy artykułów i jaki to ma wpływ na ich myślenie teologiczne. Będzie to tylko model — każdy z autorów nieco inaczej podchodzi do tych zagadnień — ale model operatywny, tłumaczący charakter i styl uprawianej przez nich refleksji, wywodzący się z pytań jakie ludzie stawiają teologii współczesnej. Naturalnie sprawą otwartą pozostaje wartość poszczególnych założeń.

Na pierwszy plan wychodzi historyczna, dynamiczna wizja człowieka. Dotychczasowe szkolne wydanie tomizmu przedstawiało człowieka jedynie w kategoriach statycznych, człowiek był tylko naturą. Narastające od czasów Hegla dynamiczne, historyczne spojrzenie na człowieka postawiło alternatywę: czy człowiek jest naturą czy też historią, czy o jego bycie decyduje zespół statycznych cech strukturalnych, danych raz na zawsze, czy też człowiekiem się staje, urzeczywistnia swoje człowieczeństwo w czasie, *in fieri*. Trafnie sprawę ujmuje J. H. Walgrave: „Historyczność wykazuje, że człowiek nie tylko posiada historię, zupełnie tak samo, jak posiada odzież i różne inne przedmioty, lecz także, iż sam jest historią, tak jak jest ciałem i krwią. Klasyczna definicja „człowiek jest istotą obdarzoną inteligencją" może być zastąpiona przez definicje równorzędne, takie na przykład jak: „człowiek jest istotą kulturalną lub bytem historycznym"... Przez istnienie historyczne rozumiemy właśnie taką obecność, jaka twórczą mocą myśli rozwija się sama z siebie w świecie materialnym. Specyficzność człowieka, jego „człowieczeństwo" nie jest wytworem naturalnym, który już został przewidziany w organizmie ludzkim od urodzenia... Człowieczeństwo zatem nie stanowi danej, jest raczej funkcją i powołaniem. To, co stanowi o specyficznym charakterze człowieka, zostało mu udzielone w stanie potencjalnym, i ma być realizowane przez wolność myślącą i przy jej odpowiedzialności" (art. *Moralność i ewolucja*, s. 389).

Drugim elementem, związanym zresztą z tak rozumianą historycznością człowieka, jest spojrzenie na niego od strony osobowej, inaczej: egzystencjalnej. Na sprawę tę już dawno zwrócono uwagę i należy ona do powszechnie przyjętego dorobku myśli filozoficznej XX wieku. Nie zawsze jednak było to oczywiste dla szkolnej teologii. Poza tym

ważna sprawa: antropologiczne uwrażliwienie dzisiejszego stylu filozofowania sprawiło, że teologowie bliżej dostrzegli związek tajemnicy Boga z tajemnicą człowieka. Ciekawie pisze o tym H. Bouillard (*Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*). Dawna apologetyka zwracała uwagę przede wszystkim na wykazanie rzeczywistości istnienia Boga, historyczność Chrystusa, prawdziwości rzymskiego Kościoła — jednym słowem koncentrowała się na stronie przedmiotowej swej problematyki. Okazało się jednak, że bardzo często ludzie nie umieli dostrzec związku pomiędzy tak poprawnie i logicznie wywiedzionymi prawdami a swoją własną egzystencją. Dlatego też, zdaniem Bouillarda, „potrzeba, żeby podmiot uchwycił istotny związek między tajemnicą, którą te znaki mają wyjawić, a naszym własnym istnieniem" (s. 446), gdyż „Objawienie Boże nie miałoby dla nas żadnego sensu, gdyby nie było jednocześnie Objawieniem sensu naszego istnienia" (tamże). Jednym słowem apologetyka, a lepiej: teologia fundamentalna, powraca, przynajmniej częściowo, na drogę wytyczoną jej przez Blondela. Zwracając uwagę na podmiot chce wykazać, że człowiek może się urzeczywistnić tylko wtedy, gdy wychodzi poza siebie i jedynie Bóg może zapełnić pustkę, jaką człowiek znajduje w sobie i wokół siebie. Zwróćmy uwagę na to, że konsekwentne zastosowanie tej zasady oznacza „kopernikański" przewrót w teologii przez pełniejsze „dowartościowanie" podmiotu. Do szkolnej teologii można by zastosować słowa, jakimi Camus określił akademicką filozofię — „nie ma już w niej pytań... a są tylko odpowiedzi i wieczyste komentarze". Ujęcie teologii od strony podmiotowej wyzwala ją z zaklętego kręgu działania swoistego „prawa Parkinsona", w którym jedno zagadnienie rodzi drugie, a ginie zupełnie człowiek, który szuka i pyta...

Sprawa ta łączy się z kolejną cechą antropologicznej refleksji, która stawia nową teologię przed bardzo trudnymi zagadnieniami. Umownie można to nazwać „krytycznym" stylem myślenia, charakterystycznym dla nowożytnej myśli filozoficznej w Europie. Pogląd ten zasadza się na przekonaniu, że w procesie poznania większą rolę, niż to czyniła filozofia klasyczna, należy przypisać podmiotowi poznającemu. Nie oznacza to zgody na kantowski agnostycyzm, lecz zwraca uwagę na prosty w zasadzie fakt, że rzeczywistość jest nam na wieloraki sposób dostępna poznawczo: rozumowy, intuicyjny, poetycki, itd. Człowiek wytwarza na każdym etapie historii pewne „formy myślenia" (termin Cassirera): mitologiczne, artystyczne, naukowe, poprzez które chce odpowiedzieć sobie na najbardziej podstawowe pytania: o porządek panujący w kosmosie, o miejsce człowieka we wszechświecie itp. Zarówno pytania jak i odpowiedzi są uwarunkowane historycznie zespołem czynników determinujących człowieka i jego refleksję, która przecież odbywa się w warunkach społecznego porozumienia. Chcąc więc zrozumieć czyjąś myśl, musimy umieć przetłumaczyć zasadniczą treść jego

przekazu na język dla nas zrozumiały. Stąd konieczność hermeneutyki — sztuki rozumienia zakodowanej treści. Na innej drodze dokonali podobnego odkrycia historycy, dla których codzienną koniecznością warsztatową jest umiejętność krytycznego czytania źródeł. Paul Ricoeur napisał: „nie możemy uwierzyć inaczej niż komentując". Biblistyka od kilkudziesięciu lat zajmuje się znalezieniem metod prawidłowej interpretacji świętego tekstu, a dzisiaj problemy te stanęły przed nią w całej ostrości, gdyż trudności pochodzą już nie od strony nauk przyrodniczych, jak było w XIX wieku, lecz od strony nauk historycznych, bezpośrednio związanych z warsztatem biblisty. Jeżeli nie umiemy uwierzyć inaczej niż komentując, nasuwa się następne pytanie o to, czego ten komentarz ma dotyczyć, dla kogo ma być pisany. Tu dochodzimy do sprawy tzw. demitologizacji, nie obcej już czytelnikowi „Znaku". Wątki te przewijają się przez wiele artykułów „Concilium", aczkolwiek brak jest w tym tomie opracowania, które by omawiało sprawę *per se.*

Spróbujmy teraz zobaczyć, jak te kierunki patrzenia wpływają na ujęcie zagadnień teologicznych.

Egzystencjalno-konkretna wizja człowieka rzutuje na inne ujęcie aktu wiary, który będzie pojęty nie tylko jako akt rozumu wyłoniony pod wpływem woli, lecz będzie aktem całego człowieka w osobowym i pełnym ufności dialogu z Bogiem. Ale bliższa analiza struktury aktu wiary ukazuje jej ontologiczne zagrożenie. Bardzo interesujący — choć nie zawsze najprecyzyjniejszy — artykuł J. B. Metza *Niewiara jako problem teologiczny* wnosi tu wiele nowego światła. Dotychczas w dyskusji nad ateizmem zwracano uwagę na ślady wiary u ludzi niewierzących, szukano u nich wiary ukrytej, wiary *implicite*. Ale jak mówić o niewierze wierzących? Czy nie jest to kokieteria? Musimy pamiętać, że wiara jest darem łaski, a więc czymś darmowym, co się nam bynajmniej nie należy i co może być w każdej chwili odebrane. Wiara jest też odpowiedzią wolnej woli człowieka, bynajmniej nie zdeterminowanej przez oczywiste postrzeżenia przedmiotu, do jakiego się odnosi. Obrazowo ujmuje to Rahner pisząc, że wiara „chwieje się na ostrzu wolnej łaski Boga i na ostrzu wolności człowieka". Wiara odnosi się do tajemnic nadprzyrodzonych, do transcendentnego „Ty" i dlatego z natury jest niepewna i niejasna. Taki jest jej status ontologiczny. Ale wiara jest też zagrożona od strony przeżywającego ją wolnego podmiotu. Stoimy stale wobec rzeczywistej pokusy niewiary a wynika to z tego, że akt wiary, jako dar łaski nie pokrywa się ze strukturą naszego przeżywania wiary. Każdy z nas jest *simul fidelis et infidelis*, ale dotyczy to tylko naszego osobistego przeżywania wiary, a nie daru Boga. Takie postawienie sprawy nie może prowadzić do żadnych mistyfikacji „chrześcijańskim ateizmem" czy do intelektualnej kokieterii. Odsłania nam ono raczej niepewny charakter naszej egzystencji czło-

wieka wierzącego i uczy nas powtarzać bez udawania i hipokryzji słowa Pisma św.: „Panie wierzę... zaradź memu niedowiarstwu" (Mk 9, 24). Taka postawa umożliwia rozmowę z człowiekiem niewierzącym nie z pozycji siły, tak dlań drażniącej postawy człowieka posiadającego monopol na prawdę, lecz z pozycji wspólnego poszukiwania.

Chrystologia chce wziąć za punkt wyjścia dane Pisma św., a nie tylko aksjomaty średniowiecznej i przeracjonalizowanej antropologii. Chodzi mianowicie o sprawę, która już od dłuższego czasu zajmuje teologów: czy Chrystusa niczego nie nauczono? Twierdzenie to podtrzymywała tradycyjna teologia a klasycznie sformułowane zostało w *Summie* św. Tomasza. Według niego, ludzka dusza Chrystusa stale cieszyła się uszczęśliwiającą wizją Boga, której pierwszorzędnym przedmiotem był sam Bóg w Trójcy, a drugorzędnym wszystkie sprawy związane z misją Chrystusa. Engelbert Gutwenger (*Wiedza Chrystusa*) zestawia nowsze próby rozwiązania tego problemu, który pojawia się przy bardziej rygorystycznej konfrontacji danych poglądów z tekstami Pisma św., jak np. u Łukasza 2, 52 „Jezus wzrastał tedy w mądrości przed Bogiem i przed ludźmi". Tu również nowe próby rozwiązań wiążą się z nowymi koncepcjami antropologicznymi. Autor najciekawszej z cytowanych przez Gutwengera propozycji rozwiązania zagadnienia — Karl Rahner — tak pisze, przeciwstawiając się greckiemu ideałowi człowieka opartemu na dogmacie, iż wiedza jest miarą człowieka. Pisze on: „...do istoty samourzeczywistnienia się skończonej osoby należy koniecznie ryzyko, pójście w kierunku otwartym, zawierzenie siebie temu, co nieogarnione. Filozofia wolności pokazała, że wolność wymaga zawsze rozsądnej próżni dla sfery swego rozwoju, wymaga pustki, jako ciemnej głębi samej wolności, jako warunku jej możliwości" (s. 87). W takim świetle ukazane człowieczeństwo Chrystusa nic nie ucierpi na swej doskonałości, gdy przypisze się Mu niewiedzę i rozwój świadomości. By uwyraźnić zagadnienie, Rahner daje „fenomenologiczny opis" świadomości i umieszcza synostwo Boże Jezusa w Jego świadomości nierefleksyjnej nietematycznej (nieuwyraźnionej), która stale towarzyszyła Jezusowi, jak duchowość czy wolność, ale w trakcie działania tematyzowała się (uwyraźniała). W ten sposób uzgodnione zostały dane egzegezy z refleksją dogmatyczną.

Abstrakcyjna i czysto rozumowa antropologia rzutowała na obraz Kościoła, który stał się obrazem instytucji pośredniczącej pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W rzeczywistości nic bardziej fałszywego — gdy przejrzy się teksty Ojców Kościoła, ukaże się w nich jedność eklezjologii i antropologii. To, że człowiek jest zwierzęciem politycznym, wiedziano już od dawna, ale jak pisze Congar (*Kościół jako lud Boży*) świadomość ta urzeczywistniała się głównie w instytucjonalnym wymiarze Kościoła. Kościół jako wspólnota staje się coraz bardziej

przedmiotem refleksji, a miejmy nadzieję, że i praktyki kościelnej. Taka wizja Kościoła ugruntowana jest na historycznym widzeniu zbawienia. Taka jest najgłębsza treść pojęcia Ludu Bożego, jakie zostało ostatecznie wprowadzone do dokumentów soborowych, jako najbardziej adekwatne określenie Kościoła. Szczególnie jasno to wychodzi przy zestawieniu tego określenia z terminem: Ciało Mistyczne. Rzeczywistość Kościoła jako Ludu Bożego jest z jednej strony zakorzeniona w biblijnej historii zbawienia Starego Testamentu, z drugiej zaś wiedzie ku Mistycznemu Ciału, które ostatecznie stanie się faktem urzeczywistnionym w dniu Paruzji. W obecnej sutuacji Kościoła istnieje napięcie pomiędzy „już tak" i „jeszcze nie" pełnej realizacji tej obecności w dniu Odrodzenia wszechrzeczy w Chrystusie.

Współczesna wrażliwość antropocentryczna każe pytać o los ludzi spoza Kościoła, na ile zbawienie dotyczy również ich? Bibliograficzny szkic B. Willemsa zdaje sprawozdanie z aktualnego stanu dyskusji, pokazując pozytywne z reguły zapatrywania na tę kwestię, jakie panują u współczesnych teologów.

Jeżeli Kościół jest Ludem Bożym, widzianym konkretnie w żywej historii, to historia Kościoła staje sią ważną domeną teologiczną a to przez pokazanie uwarunkowań antropologicznych (socjopsychologicznych), jakim podlegają poglądy i sformułowania dogmatyczne. Ludzie myślący kategoriami zesencjalizowanej scholastyki (a więc w gruncie rzeczy fałszującej wielkie tradycje Szkoły) nie bardzo mogą pojąć, o co chodzi w tej sprawie. Typowym przykładem wykwitu takiej ahistorycznej mentalności jest zbiór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, dokonany w XIX w. przez Denzingera. Są tam zestawione wypowiedzi papieży, soborów oraz innych autorytetów bez podania okoliczności, czasu, przeciwko komu były te, po większej części negatywne, orzeczenia wymierzone. Oddane do rąk polskich teologów *Breviarum Fidei*, dzieło o. Szymusiaka i o. Głowy SJ, jest przykładem udanej próby połączenia pewnego niezbędnego podręcznie kompendium z krótką, ale wyczerpującą analizą okoliczności danej wypowiedzi, okoliczności, które dopiero pozwalają przeprowadzić należny zabieg interpretacyjny. Dział historii Kościoła „Concilium" daje możliwość pogłębienia tej problematyki. Omówię dla przykładu artykuł G. Alberiego *Nowe poglądy na Sobór Trydencki*. Relacjonując na początek rozwój badań nad Soborem autor stwierdza proces „historyzacji" tych badań, polegający na postawieniu tej problematyki w szerszym kontekście dziejowym. „Ten fundamentalny proces 'historyzacji' stworzył decydujące przesłanki dla wyraźnej i realistycznej oceny decyzji soborowych, która nie tylko pozwala zobaczyć ich wartości, ale także ich granice, a przede wszystkim zrozumieć ich właściwy sens uwalniając je od obcej im, a często nawet sprzecznej okładziny, którą

stopniowo zwiększała ich interpretacja i stosowanie aż do tego stopnia, że same decyzje były nie do poznania" (s. 534). Spotykamy się więc z postulatem „krytycznego" przebadania spuścizny przeszłości. Chodzi tutaj naturalnie nie o agnostyczny krytycyzm scjentystyczny, lecz o taki, który rozumie, że czym innym jest prawda „w sobie", a czym innym jej historycznie uwarunkowane sformułowanie. By więc należycie ocenić doktrynalne sformułowania Ojców Soboru, trzeba pamiętać o tym, że większość z nich nie miała wyraźnej koncepcji eklezjologicznej, a w swym nauczaniu ograniczyli się do pojedynczych aktów reform czy wyjaśnień doktrynalnych, gdy spostrzeżono luki rysujące się w średniowiecznym systemie, tak poważnie zachwianym klimatem nowożytności. Fakty te są bardzo ważne i nie można zapominać o nich w wysiłku zrozumienia tekstu.

Wreszcie ostatni, wybrany tu tytułem ilustracji, dział: teologia duchowości. A. M. Besnard pisze, że istnieją dwa możliwe podejścia do duchowości. Można ją ująć jako wysubtelniony rodzaj religijności, skoncentrowany na czysto duchowych wartościach, oddzielający się od chrześcijańskiego realizmu. Realizm ten cechuje przede wszystkim Biblię, księgę tak różną od innych ksiąg religijnych, inną właśnie przez swoje „zanurzenie" w historii, w tysiącznych zawikłaniach ludzkich. „Czysta" duchowość prowadzi w skrajnych wypadkach do pięknoduchostwa i kwietyzmu.

Inny typ duchowości jest po prostu życiem, integralnie wprowadzającym w praktykę codzienności ideał Chrystusa, jakim ma być zrealizowany *hinc et nunc*. Jego bazą, terenem, w jakim przebiega, są realne warunki życia człowieka zaangażowanego w rzeczywistość materialną. W tych warunkach dąży do osobowego przeżycia. Nawet najbardziej wzniosłe wartości nie będą miały znaczenia dla osoby, jeżeli nie staną się jej własnością. To odkrycie osobowego wymiaru życia duchowego łączy się z odkryciem wymiaru braterskiego, ducha ekip i wspólnot. Po latach indywidualizmu jest to odnowienie życia braterskiego, jest to odkrycie Kościoła.

Jeżeli duchowość ma przestać być dziedziną zarezerwowaną jedynie dla wybranych i oddzielonych, to musi być duchowością ludzi umiejących w świecie widzieć Boży wymiar rzeczy i zjawisk ludzi posiadających charyzmat proroczego czytania znaków czasu. Przypomnijmy, że biblijne znaczenie słowa „prorok" oznacza przede wszystkim widzącego, człowieka umiejącego widzieć Boga w wydarzeniach historii. Moc i przenikliwość tego spojrzenia będzie człowiek czerpał z osobowego spotkania z Chrystusem, które winno być tym bardziej intensywne, im większe niebezpieczeństwo duchowego i intelektualnego dyletantyzmu ciąży nad człowiekiem, znajdującym się pod presją nieskończenie wielkiej ilości kontaktów, wrażeń, możliwości. Nie trzeba się specjalnie

rozwodzić, by wykazać, na ile kierunki współczesnej duchowości wypływają ze współczesnej wizji człowieka, a ściślej mówiąc, na ile oba te czynniki uwarunkowane są współczesną sytuacją człowieka.

Przeglądu zagadnień przewijających się na kartach „Concilium" nie można zakończyć bez wyrażenia wdzięczności i uznania dla wszystkich tych, którzy swoimi staraniami, energią w przełamywaniu trudności doprowadzili do ukazywania się polskiej wersji pisma. Gdy J. Woźniakowski pisał w „Tygodniku Powszechnym" (7/838/1965) o jednej z pierwszych narad, jakie międzynarodowy zespół redaktorsko-wydawniczy odbył w Rzymie w czasie przedostatniej sesji Soboru i wspominał tam o możliwości wydawania „Concilium" w Polsce, sprawa wydawała się wtedy zupełnie nierealna. Stało się to możliwe głównie dzięki energii i niezmordowanym staraniom księży Pallotynów, z redaktorem naczelnym polskiej wersji, ks. P. Tarasem, na czele. Należą się im szczere słowa wdzięczności. Raz jeszcze — wbrew sceptykom — entuzjaści mieli rację...

Kończąc chciałbym przekazać kilka uwag, które mogą być pomocne przy dalszych pracach. Zacznę od rzeczy nie najważniejszej, mającej jednak pewne znaczenie — nie podoba mi się okładka. Pewnie *de gustibus non est disputandum,* ale po co aż trzy kolory (dwa odcienie niebieskiego i biały), zróżnicowane literniczo.

Dużo ważniejsze są sprawy ściśle redakcyjne. Pamiętajmy o trudnościach, z jakimi muszą się borykać redaktorzy i odpowiedzialni doradcy poszczególnych działów. „Concilium" ukazuje się jednocześnie w kilku językach, należy więc tłumaczyć poszczególne artykuły z języka oryginału. Tak na ogół postępowano. Powoduje to jednak kolejne trudności. Autorzy powołują się na książki w wydaniach im dostępnych a więc bardzo często już w tłumaczeniach. Jednak w przekładzie polskim należałoby podać oryginalne wydanie. Np. na str. 457 przypis 8 powołuje się na książkę Mircea Eliadego *The Myth of the Eternal Return,* London 1955, podczas gdy oryginał został wydany w Paryżu w 1949 r. po francusku. Podobnie na str. 62 autor powołuje się na książkę Daniélou *Essai sur le mystère de l'histoire* w jej niemieckim przekładzie. Gorzej, gdy tłumaczy się cytowany tytuł i w ten sposób nie wiadomo czy książka Bartha — *Wstęp do Kalwina, Wybór pism,* Paryż 1948 ukazał się po francusku czy po polsku (s. 319).

Bardzo dobrze się stało, że w wielu wypadkach po podaniu opisu bibliograficznego książki w oryginale poinformowano o ukazaniu się książki w języku polskim. Nie zawsze jednak trzymano się konsekwentnie tej zasady i nie podano np. (str. 188), że *Socjologia religii* Joachima Wacha ukazała się w języku polskim, w religioznawczej serii Książki i Wiedzy (W-wa 1961). Dobrze jest również, gdy w no-

tach o autorze podaje się informację o jego polskich przekładach. Zrobiono tak w wypadku Schillebeeckxa, Schoonenberga, ale w nocie o Congarze brak informacji o przekładzie jego *Wiary i teologii* w tomie *Tajemnica Boga*, Poznań, W-wa, Lublin 1967. Informacji takich nie podano podobnie przy Rahnerze i Baumie, a przecież posiadamy przekłady książek tych autorów. Przykłady takie można by mnożyć, lecz byłoby to zbędne, nie chodzi bowiem o piętnowanie błędów — nieuniknionych przy tego rodzaju pracy — lecz o uwagę mającą usunąć takie niedociągnięcia w przyszłości.

Jan Andrzej Kłoczowski OP

EMPIRYZM A ETYKA

G. E. Moore zapewne nie przewidywał, że jedną swoją książką spowoduje dyskusję, która z niesłabnącą siłą trwać będzie co najmniej lat sześćdziesiąt pięć; tyle bowiem upłynęło już czasu od roku 1903, kiedy ukazało się dzieło *Principia Ethica*. Autor tej pracy spowodował nie tylko wielkie ożywienie w dyskusjach etycznych — a raczej metaetycznych — lecz także zapoczątkował nowy sposób uprawiania filozofii, tzw. metodą lingwistyczną lub analityczną. Dotychczas budowano system filozoficzny przy zastosowaniu szczególnej metody, właściwej danej szkole, poprzez konstrukcję odpowiedniego języka, dobór założeń metafizycznych lub teoriopoznawczych itp. Moore'a jednak raziła w tych filozofiach mętność terminów (a zatem i tez), opieranie się na przybliżonych sensach wyrażeń, jak również nieprecyzyjne, a często wręcz błędne rozumowania. To skłoniło tego filozofa o umysłowości pedantycznie wręcz dokładnej (z wykształcenia był filologiem klasycznym) do porzucenia takiej metody filozofowania. Zanim zaczniemy twierdzić, że człowiek może poznać Boga — rozumował Moore — trzeba najpierw dokładnie wyjaśnić, co to znaczy „poznawać". Zajął się więc — a za nim coraz liczniejsza grupa zwolenników nowej filozofii — analizą używanych w nauce i filozofii terminów, zwłaszcza teoriopoznawczych, takich jak: rozumieć, poznawać, wyjaśniać, uzasadniać, znaczyć itp. Ponieważ terminy te wzięte są z potocznego języka, wobec tego precyzowanie ich sensów polega na analizie języka potocznego, potocznych sytuacji, w których dany termin jest używany. Moore jednak i analitycy są przy tym realistami: za punkt wyjścia biorą nie tylko język potoczny, lecz także potoczne założenia filozoficzne: realizm i pluralizm rzeczywistości. Przy takim założeniu analiza języka jest jednocześnie analizą rzeczywistości, którą ten język odzwierciedla. Taką analityczną metodą Moore dowodzi słuszności swej

koncepcji etycznej i zbija argumenty przeciwników we wspomnianej książce. Pionier nowej filozofii głosi mianowicie tezę, że dotychczasowe koncepcje etyczne popełniały jeden zasadniczy błąd, nazwany przez niego „błędem naturalistycznym". Polega on na sprowadzaniu dobra moralnego do jakiejś innej, naturalnej (tzn. empirycznie poznawalnej) cechy. Tymczasem — dowodził Moore — jeżeli dobro identyfikowałoby się z jakąś cechą naturalną (przyjemnością, bogactwem, szczęściem itp.), to byłoby ono definicyjnie równoznaczne z tą cechą. Jednak analiza naszego sposobu użycia tego słowa i sytuacji moralnych dowodzi, że dobra nie da się sprowadzić „bez reszty" do żadnej cechy naturalnej. Jeśli tak — konkludował Moore — to należy uznać dobro za cechę prostą rzeczy, niesprowadzalną do cech empirycznych; poznajemy zaś tę cechę przy pomocy specyficznej władzy, intuicji dobra [1].

Taka teza prowokowała do dyskusji, która też niebawem nastąpiła i trwa do dziś. Dowodem niesłabnącego sporu naturalizmu z intuicjonizmem (bo tak zwykło się nazywać stanowisko Moore'a i jego zwolenników) jest wydana niedawno książka australijskiego filozofa D. H. Monro, *Empiricism and Ethics* [2]. Autor tej książki, posługując się wspomnianą metodą analityczną, usiłuje dosyć generalnie rozprawić się z intuicjonizmem i innymi ewentualnymi konkurentami naturalizmu. Proponuje przy tym własną modyfikację naturalizmu, która miałaby uchronić tę koncepcję przed dotychczasowymi zarzutami. Cała książka ma charakter — rzekłbym — apologetyczny, a stanowisko Monro „wykluwa się" w trakcie dyskusji z zarzutami skierowanymi przeciw naturalistycznej koncepcji dobra i subiektywistycznej teorii wartości (bo i tak takiej tezy broni Monro, jak przystało na „rasowego" naturalistę).

Zanim przedstawię tok rozumowania, propozycję Monro, oraz pewne pytania i domysły, które się nasuwają przy lekturze tej książki, chciałbym krótko wyjaśnić tytuł książki, aby uniknąć ewentualnych nieporozumień. Zwykło się bowiem używać określenia „empiryczny" w odniesieniu do etyki typu intuicjonistycznego (tak np. określa swą propozycję etyczną T. Czeżowski), dla podkreślenia stosowanej w niej metody nauk empirycznych. Tymczasem Monro rozróżnia między empiryzmem w etyce, a — powiedzmy — nieempiryzmem, ze względu na to, czy cecha dobra jest uważana za sprowadzalną do cech empirycznych (jak chce tego naturalizm), czy nie. Dla Monro więc etyka naturalistyczna jest empiryczna, a intuicjonistyczna — nie.

---

1 Określenie „naturalistyczny" odnosi się ściśle tylko do tych koncepcji, które sprowadzają dobro do cechy empirycznej. Moore jednak zarzucał błąd naturalistyczny wszystkim tym, którzy sprowadzali dobro do jakiejkolwiek cechy lub kategorii rzeczy. W tym sensie zarzut ten odnosi się też np. do Kanta.

2 Monro D. H., *Empiricism and Ethics*, Cambridge 1967, s. 235, Cambridge Univ. Press.

Rozstrzygnięcie na rzecz naturalizmu czy intuicjonizmu zależy od przyjętej koncepcji dobra. Należy więc najpierw przeanalizować ten termin. Sprawa byłaby prosta, gdyby przypisanie dobra rzeczy („rzecz" rozumiem tu szeroko: jako sytuację, przedmiot, człowieka, czyn lub tp.) było prostą konsekwencją posiadania przez tę rzecz określonego zespołu cech empirycznych. Tak jednak nie jest. I choć wiele sporów dotyczących oceny pewnych faktów dałoby się rozwiązać poprzez dokładniejszy opis tych faktów, jednak nie da się zlikwidować wszelkich różnic w ocenach moralnych (s. 23—24); czy niewolnictwo w starożytnej Grecji było rzeczą moralnie złą czy nie, tego nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie faktów. Cóż to więc znaczy „dobry", w jakich kontekstach bywa używany? Monro stwierdza, że istnieją dwa zasadniczo różne znaczenia tego terminu (jak również terminów „prawy" czy „powinien" — odpowiednio zamiennych z terminem „dobry"): jedno znaczenie, pozamoralne, odnosi się do rzeczy służącej jako środek do celu. „Dobry nóż", „dobry włamywacz", „dobra pogoda" mają taki właśnie sens, nie zawierający w sobie oceny moralnej, a zbliżony do znaczenia takich terminów, jak „skuteczny", „sprawny". Drugi sens, to sens moralny: ten odnosi się raczej do celu, niż do środka działania; a nawet jeśli odnosi się do tego samego przedmiotu, co „dobry" w sensie pozamoralnym (np. do wspomnianego włamywacza), to traktuje ten przedmiot nie jako środek do celu, ale niezależnie od tej jego empirycznej funkcji, jako cel. „Dobry" jako środek jest empirycznie mierzalny, „dobry" jako cel — nie (s. 25—29).

Analiza potocznego sposobu użycia wyróżniła mi sens moralny i pozamoralny terminu „dobry", ale nie wyjaśniła ona, co to dokładnie znaczy np.: „Jan p o w i n i e n (w sensie moralnym) przeprosić Pawła", „Przeproszenie Pawła jest d o b r e jako cel"? I na to właśnie pytanie, jak również na pytanie: „Jakie jest uzasadnienie przypisania dobra danej rzeczy?" dano — zdaniem Monro — dwie zasadnicze, wykluczające się odpowiedzi: naturalistyczną i intuicjonistyczną [3] (s. 35). Tę ostatnią już scharakteryzowałem referując tezę Moore'a zawartą w jego *Principia Ethica*. Koncepcja naturalistyczna zaś wygląda w skrócie następująco: Na „dobry" (moralnie) składają się dwa naturalne, poznawalne zmysłowo czynniki: posiadanie przez przedmiot, określany jako dobry, pewnej cechy empirycznej oraz odczucie aprobaty w podmiocie, spowo-

[3] Autor krótko rozważa jeszcze trzecie stanowisko obok naturalizmu i intuicjonizmu (s. 59—76). Postulowało ono, by zasady moralne miały charakter postulatów, których się nie dowodzi; na wzór postulatów logicznych lub prawideł językowych. Monro zauważa jednak, że dobór postulatów nigdy nie jest dowolny, lecz wyznaczony jakimś celem, zawiera więc terminy wartościujące, a podstawa wyróżniania zasady moralnej od innych zasad nie może sama zawierać terminów moralnych. Z drugiej strony, zasady moralne nie mają charakteru zdań analitycznych, zawsze i koniecznie prawdziwych; najlepszym dowodem jest tu wielkość systemów etycznych.

dowane tą cechą, które to odczucie jest wyrazem tkwiącego w naturze ludzkiej dążenia. To, co z tym dążeniem (lub z tymi dążeniami — o tym nieco później) jest zgodne — to jest dobre. Co się mu (im) sprzeciwia, jest złe. Tym sposobem unika się trudności logicznej, przejścia od opisu do oceny. Przy tym — jeśli naturalizm ma być teorią ważną dla wielu ludzi — dochodzi założenie, że natura każdego człowieka lub większości ludzi jest taka sama i w niej mieszczą się wspomniane dążenia (s. 39—50). Etyka więc sprowadza się do wykrycia tych dążeń oraz, ewentualnie, do charakterystyki tych cech, które są „na linii" owych dążeń; czasem podaje też najlepsze sposoby ich zaspokajania, choć to jest raczej domeną prakseologii (nauki o działaniu człowieka pod kątem ekonomiczności i skuteczności tego działania). Wspomniany na wstępie zarzut błędu naturalistycznego jest, zdaniem Monro, nieporozumieniem: dobra nie sprowadza się do prostej cechy empirycznej, lecz do dwóch czynników: dążenia i odpowiadającej mu cechy (s. 98—99). Inny zarzut skierowany przeciw naturalizmowi, to zarzut subiektywizmu wartości: jeśli dobro jest zrelatywizowane do mojego dążenia i cech rzeczy odpowiadających temu dążeniu, to nie ma obiektywnego dobra, nie ma postępowania obiektywnie lepszego lub gorszego; w konsekwencji np. Hitler nie był gorszy od św. Franciszka. Rzeczywiście — odpowiada autor — dobro, to tylko relacja mego dążenia do cechy empirycznej przedmiotu. Ale z tym Hitlerem nie jest tak źle; ostatecznie wszyscy, jako ludzie, mamy podobne dążenia (s. 121). A gdyby nawet nie wszyscy: ja jestem zobowiązany postępować zgodnie z moimi odczuciami moralnymi, a jeżeli w moich odczuciach Hitler był gorszy od św. Franciszka, to wystarczy, bym się złu (czyli temu, co jest niezgodne z mym dążeniem) sprzeciwiał (s. 114).

Wreszcie trzeci i ostatni zarzut, przy okazji którego autor podaje swoją krótką charakterystykę metodologiczną naturalizmu: zarzut ten wychodzi z faktu, że moralne nakazy wykazują dziwną cechę bezwzględności; ostatecznie dążeń w człowieku jest wiele, ale w momencie konfliktu „dążenia" moralnego z innym dążeniem, odczuwamy absolutnie bezwzględny nakaz czynienia tego, co moralnie dobre — niezależnie od „widzimisię" innych dążeń.

Czy można wobec tego moralny bodziec uważać za jedno z wielu dążeń, pragnień w człowieku? Można — odpowiada Monro — bo dążenia w człowieku są zhierarchizowane; nie wszystkiego pragnę w równym stopniu (s. 129). I właśnie moralne dążenie to to, które jest najsilniejsze, nadrzędne (*over-riding*) wobec innych dążeń. I to jest jedyna cecha charakterystyczna dążenia moralnego i zasady moralności będącej wyrażeniem tego dążenia w postaci normy (s. 213—214). Tylko — ba; w człowieku, zdaniem Monro, i większości współczesnych naturalistów, jest nie jedno dążenie kierujące naszym postępowaniem (jak chciał tego Hobbes): dążenie do zaspokojenia własnych egoistycznych potrzeb, lecz dwa dążenia: obok wspomnianego, także dążenie do czy-

nienia dobrze innym. Te dwa dążenia są do siebie niesprowadzalne, obydwa kierują naszym postępowaniem, a bywa (i to nader często), że są w konflikcie ze sobą. Jak wówczas wyjaśnić, że nakaz moralny jest tak zdecydowany; dlaczego — jeśli czyn moralnie dobry, to czyn zgodny z moim podstawowym dążeniem, czyn, którego w danej sytuacji najbardziej chcę — dlaczego tak często przeżywamy konflikt między „chcę" a „powinienem"? (s. 47). Jednakże, jak sądzi autor my nie zawsze w pełni uświadamiamy sobie, czego chcemy najbardziej; gdybyśmy się głębiej zastanowili, doszlibyśmy do wniosku, że odnosimy terminy „dobry" „powinien" etc. do tych właśnie rzeczy, których najbardziej chcemy (s. 223). Któreś z tych dwóch dążeń jest w człowieku zawsze silniejsze (przeważnie dążenie altruistyczne), dlatego trudno nam skojarzyć terminy moralne z egoizmem, bo dążenie egoistyczne rzadko jest w nas nadrzędne, najsilniejsze (s. 142) [4].

I oto naturalizm wyszedł z opresji obronną ręką. A jeżeli naturalizm można obronić to — niezależnie od wszelkich innych trudności intuicjonizmu — obowiązuje zasada tzw. „brzytwy Ockhama": *non sunt multiplicanda entia preater necessitatem;* jeżeli można wyjaśnić moralność i wskazać uzasadnienie naszych ocen moralnych bez odwoływania się do specyficznej jakości nieempirycznej „dobra", to należy to pojęcie usunąć, a także usunąć tajemniczą intuicję moralną, którą mielibyśmy to dobro poznawać (s. 79—81). Sytuacja jest podobna, jak kiedyś w fizyce z eterem.

Twierdzenia i konkluzje Monro budzą jednak pewne wątpliwości. W szczególności wydaje się, że proponowana zasada wyróżniania działania moralnie dobrego jest niejasna. Jeżeli bowiem moim najsilniejszym dążeniem jest, jak sugeruje autor, dążenie do czynienia dobrze innym, to co w tym kontekście znaczy: „czynić dobrze innym"? Zapewne: „działać zgodnie z którymś z ich dążeń". Ale z którym? Jeżeli z podstawowym, a podstawowym dążeniem drugiego człowieka jest znowu pragnienie czynienia dobrze innym, to możemy tak wędrować in infinitum ciągle nie rozumiejąc terminu „dobry". Może wobec tego „czynić dobrze innym" to tyle, co: „czynić zgodnie z ich dążeniem egoistycznym"? No, tak, ale wówczas należałoby uznać, że np. karanie złodzieja jest rzeczą moralnie złą, a moje altruistyczne dążenie każe mu raczej pomóc, niż zaszkodzić. Nie jestem pewien, czy taki sposób rozumienia terminu „dobry" jest całkiem zgodny z potocznym sensem

[4] Taka podstawa wyróżnienia zasady moralnej od innych zasad sama nie zawiera terminów moralnych, nadto dobrze wyróżnia terminy i tezy moralne od pozamoralnych. Autor w tym miejscu przeprowadza długą i szczegółową dyskusję z propozycją Hare'a, który za zasadę moralną chciał uznać te terminy i zdania, które dadzą się zuniwersalizować. Zdaniem Monro, tak zuniwersalizować, jak chce tego Hare, dadzą się także terminy i zasady pozamoralne (s. 147—184).

tego słowa. A przecież autor takie właśnie potoczne znaczenie tego terminu miał wyprecyzować i wytłumaczyć.

Także mało przekonywająca jest próba sprowadzenia terminu „powinien" do „chcę najbardziej". „Chcę" — w potocznym znaczeniu tego słowa — uwydatnia zależność od woli chcącego: „Chcę kupić sobie maskotkę, choć mógłbym nie chcieć". Tymczasem w wypadku zasady moralnej nie mógłbym nie chcieć; zasada moralna jest bowiem słownym odzwierciedleniem najsilniejszego mego dążenia. Jest przy tym rzeczą ważną, że nie mogę najsilniejszego dążenia w sobie wybrać: ono j e s t najsilniejsze albo nie. Mogę je sobie najwyżej uświadomić. Jeśli tak, to zasada moralna pozostaje wobec człowieka transcendentna, transcendentna względem innych jego dążeń. I czy ja nazwę to pragnienie naturalnym czy rządzącym jego naturą, pozostaje prawdą, że człowiek nie może zmienić tego pragnienia, choć jest ono często w konflikcie z innymi dążeniami — i tę sytuację charakteryzuje się jako sytuację moralną, w której np. Paweł powinien utrzymywać swą matkę, chociaż niejednokrotnie chciałby wydać pieniądze na inne rzeczy. Zdarza się, oczywiście, że ludzie chcą tego, co powinni, ale nawet wówczas „chcę" nie znaczy „powinienem"; człowiek raczej daje „placet" swej woli na to, co powinien, niezależnie od podjętej przez siebie decyzji.

Ponadto, jak się zdaje, koncepcja dobra, którą ostatecznie przyjął autor, jest trudna do pogodzenia z uprzednio zaakceptowanym przez niego wynikiem analizy potocznego użycia słowa „dobry". „Dobry" w znaczeniu moralnym miało tym się różnić od dobra pozamoralnego, że odnosiło się do rzeczy jako do celu działania, nie zaś jako do środka. W koncepcji zaś Monro (jak i w każdym naturalizmie zresztą) „dobry moralnie" to taki, który zaspokaja moje dążenie, jest więc środkiem do jego zaspokojenia.

Jeżeli jednak zarzuty Monro pod adresem intuicyjnej koncepcji dobra są słuszne — a chyba są słuszne; a koncepcja naturalistyczna także ciągle jest niezadowalająca, to może należałoby zapytać: czy dobro może być pojęte tylko jako cecha rzeczy lub relacja cechy empirycznej do człowieka? Może wchodzi tu w grę inna relacja: relacja działania ludzkiego (czy w ogóle człowieka) do natury bytu, do którego to działanie się odnosi? Być może, „dobry", to tyle, co „zgodny z naturą", z naturą tak przedmiotu, jak i działającego podmiotu. Sugestia wydaje się o tyle uzasadniona, że tak długotrwały przecie spór naturalizmu z intuicjonizmem nie przyniósł dotąd rozstrzygnięcia, mimo niesłabnącej aktualności i powodzenia problematyki etycznej.

Niezależnie jednak od powyższych wątpliwości książka jest napisana dobrze, autor formułuje swe tezy jasno i precyzyjnie, a przytaczane szczegółowo dyskusje pobudzają do refleksji nad tą ciekawą, bogatą, a tak dotąd tajemniczą jeszcze dziedziną życia, jaką jest moralność.

A. S.

KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI:

WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚĆ W KOŚCIELE

Wzmianki o książkach, w których ludzie coś dla siebie znaleźli, powtarzają się na stronicach wielu czasopism. Powtarzamy tu opinie recenzentów na ich odpowiedzialność, sygnalizując czytelnikom pozycje, którymi być może warto się zainteresować, oraz, co może praktycznie ważniejsze, pewne zagadnienia godne uwagi. Są to jednak świadectwa z drugiej ręki, nie powinny więc służyć jako podstawa ocen tak dzieł, jak i ich autorów.

WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚĆ W KOŚCIELE DZISIEJSZYM

Cardinal Leo Joseph Suenes: *La coresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui.*
Desclée de Brouwer, Paris.

tłum. ang. *Coresponsibility in the Church*, Herder and Herder; tłum. niem. *Die Mitverantwortung in der Kirche*, Otto Müller Verlag, Salzburg; tłum. holend. *Medeverantwoordelijkheid in de kerk*, Desclée de Brouver, Brugges.

Ze względu na osobę autora, kardynała-prymasa Belgii, jednego z moderatorów i zarazem protagonistów Soboru, książka ta zasługuje na obszerne omówienie, a być może i wydanie w języku polskim. Komunikat ten jest więc prowizoryczny (choć już poniekąd spóźniony). Niemal równoległe wydania w tylu językach świadczą o tym, że exposé kardynała Suenensa jest wydarzeniem znacznej miary.

Kardynał Suenens rozumie współodpowiedzialność w Kościele bardzo szeroko i wskazuje na szereg dziedzin, w których powinna ona być realizowana — obok współodpowiedzialności świeckich istotnym elementem i postulatem jest współodpowiedzialność na najwyższym szczeblu, w postaci kolegialności w rządzeniu Kościołem i sprawowaniu misji apostolskiej. Chodzi tu m. in. o dowartościowanie funkcji Synodu, którego Suenens jest gorącym zwolennikiem.

W wypowiedziach Suensa dochodzi do głosu duch Soboru, pojęty dynamicznie. Orientacja soborowa jest i musi być orientacją przyszłościową: „Czy chcemy czy nie, znajdujemy się obecnie na drodze do Vaticanum III — twierdzi autor. Będąc Kościołem w drodze, Kościół nasz nie ma prawa stać w miejscu. Jeśli na chwilę się zatrzymuje, to po to, by przygotować dalsze etapy wędrówki".

Zdaniem Suenensa najbardziej płodnym z osiągnięć soborowych jest „odkrycie Ludu Bożego jako całości, jako obejmującej wszystkich jedności". Następstwem tego jest właśnie współodpowiedzialność za każdego z członków.

Najistotniejszym faktem jest chrzest, „podstawa wszystkich powołań, funkcji i charyzmatów". Niweluje on wszelkie przywileje, przekreśla kastowość. Z faktu chrztu wynika fundamentalna prawda, że zarówno papież jak i biskupi przede wszystkim są „wierzącymi" jak inni. Na priorytecie chrztu opiera się priorytet wspólnoty, różnicującej się wewnętrznie ze względu na różnorodność potrzebnych dla jej życia funkcji.

Na tym tle autor rysuje optymistyczną i pozytywną wizję dzisiejszego Kościoła, do głębi przenikniętego pragnieniem zaspokajania potrzeb ludzkich. Odpowiedzialność za pełnienie tych zadań świeccy dzielą z duchownymi, przy czym w ich wzajemnych stosunkach panuje atmosfera wolności i miłości. Posłuszeństwo nadal jest aktualne, ale nie ma mieć nic wspólnego z biernością czy konformizmem: „wszystko co trąci maternalizmem czy paternalizmem oraz infantylizm, będący echem tych postaw, musi być bez litości wyeliminowany", pisze belgijski kardynał. Jednocześnie ostrzega on, że nowa wrażliwość na sprawy świata, nawet najbardziej „doczesne", całe nasze zaangażowanie w humanizację świata nie może przesłonić prawdy, że Królestwo nie jest z tego świata. Energia apostolska i misyjna nie może wygasać, wszystkie siły powinny stale być skierowane ku „jedności widzialnej, której źródłem jest wewnętrzna jedność Trójcy".

Wszystkie reformy soborowe i ich dalszy postęp mają w Suenensie wymownego rzecznika, choć szczególną uwagę zwraca on na sprawę odnowy liturgii i kształcenia duchowieństwa. Niemniej obok reakcji pozytywnych jego ostatnia książka wzbudziła także i ostre krytyki. Główny zarzut, to, że nie jest jasne, gdzie w wypowiedziach autora mamy do czynienia z postulatami pod adresem dzisiejszego Kościoła, a gdzie z opisem jego realnej, aktualnej postawy i sytuacji. Często Suenens pisze tak jakby jego piękna wizja była już urzeczywistniona, lub jakby niewiele już do tego brakowało. Tymczasem w praktyce tendencje z nią niezgodne coraz wyraźniej dominują w wielu sprawach bynajmniej nie marginesowych.

Książka o współodpowiedzialności w Kościele nie powinna dziś być czysto postulatywna — stwierdza recenzent „Commonwealu" — dziś niezbędne jest między innymi krytyczne oświetlenie faktów, jakie miały i mają miejsce po Soborze.

wg *L. Kaufmann*
„Orientierung" Zürich
oraz *D. O. Dugan*
„Commonweal", USA

NOWE CHRZEŚCIJAŃSTWO: PIERWSZY SYNOD BISKUPI

Robert Rouquette: *Une nouvelle chretienté: le premier synode épiscopal.*
Coll. Unam Sanctam, Ed. du Cerf, Paris

14 września 1965, otwierając ostatnią sesję Soboru papież Paweł VI oznajmił, iż zamierza ustanowić „synod biskupów". Pierwsza część omawianej książki przedstawia genezę tego synodu, którego koncepcja kształtowała się przez kilka lat. Autor zajmuje się szczególnie obszernie kwestią relacji pomiędzy kolegialnością a synodem. Zgodnie z tezą Schillebeeckxa przyjmuje on, że synod nie jest „wcieleniem" kolegialności, choć jest strukturą od niej pochodną i coś z niej realizuje (jakkolwiek nie od strony prawnej). O. Rouquette nie wyklucza jednak możliwości, że dalsza ewolucja może uczynić z synodu „organ najwyższej i pełnej władzy kolegium biskupiego nad Kościołem Powszechnym", rodzaj stałego soboru ekumenicznego. Druga część książki stanowi relację o pracach pierwszego synodu dotyczących tematów jakie mu przedłożono (reforma prawa kanonicznego, niebezpieczne opinie i ateizm, reforma seminariów, małżeństwa mieszane, reforma liturgii). Autor miał do dyspozycji bardzo obszerną dokumentację, dzięki której mógł przedstawić przebieg dyskusji w sposób bardzo żywy i z wielką dokładnością. Książka ta pozwala lepiej zrozumieć ogrom prac podjętych w Kościele celem ukształtowania „nowego chrześcijaństwa". W przededniu nowego synodu jest ta pozycja bardzo na czasie[1].

wg. *J. Villain*
„Etudes", Paris

LUD BOŻY W DRODZE

El pueblo de Dios en marcha.
Praca zbiorowa. Wyd. Cuadernos para el Dialogo. Madrid.

Jest to zbiór świadectw i dokumentów związanych z III Kongresem Apostolstwa Świeckich (Rzym 1967). Znajdujemy tu teksty głównych konferencji (Congar, Kerstiëns, Ruiz-Gimenez) oraz wiele innych interesujących wypowiedzi i komentarzy. Szkoda byłoby, gdyby osiągnięcia tego niezwykle interesującego Kongresu miały nie dotrzeć do szerszej publiczności katolickiej. Opublikowanie oficjalnej dokumentacji[1] z pewnością nie wystarcza, potrzebne są także opracowania bardziej czytelne, zwarte i uwypuklające główne tendencje i postulaty Kongresu. Omawiana książka może stanowić wzór tego rodzaju publikacji. Przeciwstawia się ona mniemaniu, że sprawy omawiane w owe dni rzymskie są już nieaktualne, przypomina wszystkim, że „dojrzałość laikatu" nie jest pustym sloganem, i że zlekceważenie tego, co powiedzieli

---

[1] Omówienie prac synodu pióra o. Roberta Rouquette zamieściliśmy za mies. „Etudes" w 163 nrze „Znaku". Zasłużony teolog, komentator prac Soboru i synodu, niestrudzony kronikarz reformy posoborowej zmarł wkrótce po ukończeniu pracy nad omawianą książką.

i uchwalili świeccy podczas Kongresu, byłoby wielkim błędem, przeoczeniem ważnych i jasnych znaków czasu.

wg *„Convergence"*, Fribourg

1 Actes du 3e Congrès Mondial pour l'Apostolat des laics

Wyd. Comité permanent des Congrès Internationaux pour l'Apostolat des laics, 3 tomy
Rome, Piazza S. Calisto.

Tom pierwszy zawiera allokucję Pawła VI, teksty przemówień na otwarcie i zamknięcie Kongresu, głównych konferencji oraz wypowiedzi inaugurujących prace grup dyskusyjnych i impresje przedstawione na końcu Kongresu. W tomie drugim znajdujemy przemówienia wygłoszone na sympozjach i sprawozdania z pierwszej serii obrad w grupach dyskusyjnych. Na tom trzeci składają się sprawozdania z drugiej serii grup dyskusyjnych, wypowiedzi na sesjach przeznaczonych dla audytorów oraz dokumentacja na temat liturgii.

INFORMACJA I PROPAGANDA. ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJAN

C. J. Pinto de Oliveira: *Information et propagande, responsabilités chrétiennes*
Ed du Cerf, Paris.

Autor zbiera i rozpatruje w ich kontekście historycznym całość dokumentów papieskich (i ostatniego Soboru) dotyczących kwestii środków masowego porozumienia. Szczególnie uderzające są wyniki jego pracy jako historyka zagadnień związanych z początkami i rozwojem drukarstwa. Wynalazek ten i stworzone dzięki niemu możliwości spotkały się zrazu z przychylnym przyjęciem Kościoła, lecz wkrótce sytuacja się zmieniła, nieufność wzrasta i mnożą się środki obronne: cenzura, indeks itd. Oliveira analizuje postawę Stolicy Apostolskiej wobec prasy i jej aspiracji do wolności (znana jest apostrofa z Encykliki *Mirari vos*: „wolność prasy, wolność najbardziej zgubna, wolność przebrzydła..."). Wspaniałemu rozwojowi nowych technik (kino, radio, telewizja) towarzyszy wzrost ilości dokumentów kościelnych poświęconych sprawom komunikacji społecznej. Autor przedstawia ich treść dokładnie i obiektywnie posługując się licznymi cytatami. Znajdujemy tu wiele interesujących informacji nie pozbawionych aktualności.
Choć idea „wykorzystywania" środków komunikacji masowej w celach moralizatorskich zajmuje wciąż jeszcze sporo miejsca w nauczaniu papieskim, jednak można też zaobserwować bardzo pozytywną ewolucję: od postawy obronnej (potępianie „złej" prasy) przechodzi się do głoszenia „pełnej solidarności chrześcijan ze wszystkim co ludzkie". Kościół powinien sam przede wszystkim stać się przykładem: „świat

ma prawo oczekiwać od Kościoła większego zaufania do opinii publicznej, stałej i powszechnej praktyki informowania na wszystkich odcinkach życia kościelnego" — pisze autor.

wg *M. Souchon*
„Etudes", Paris

MAJ 1968: ULICA W KOŚCIELE

Mai 1968: la Rue dans l'Eglise
Opracowanie: Robert Davezies,
Ed. de l'Epi, Paris.

Robert Davezies miał odwagę poddać pod publiczną dyskusję pytania nurtujące chrześcijan francuskich, którzy „pozostając w Kościele kwestionują Kościół, stanowią siłę sprzeciwu". Choćbyśmy żywili niechęć i uprzedzenia wobec postawy tego typu — trzeba ich wysłuchać, stwierdza recenzent. Z kart książki przemawiają wierzący, ludzie, którzy nie zdecydowali się na wewnętrzną emigrację z Kościoła, nie zrzekli się odpowiedzialności za jego losy. Davezies, świadek gorących dyskusji i uczestnik zespołowej refleksji notuje: „w Kościele narodził się nowy typ chrześcijanina-rewolucjonisty. 'Trzeci człowiek' obiera drogę wygnania, rewolucjonista pozostaje na swoim posterunku gotowy do walki. Narodził się więc 'czwarty człowiek'". Duch walki rodzący się z wiary powinien znaleźć miejsce w Kościele, byłoby rzeczą bolesną, gdyby ciężar instytucji miał go zdławić. Przemawiającym w imieniu prawdy nie może zabraknąć odwagi rewizji własnego języka i odwagi wysłuchiwania głosów sprzeciwu, pochodzącego z racji sumienia. Ci, którzy taką odwagę mają, powinni po tę książkę sięgnąć.

wg *M. de Certau*
„Etudes", Paris

CZY TO TEN SAM KOŚCIÓŁ?

F. J. Sheed: *Is it the same Church?*
Pflaum.

Od przeszło 40 lat Frank Sheed jest dla katolików świata anglosaskiego jednym z najbardziej gorliwych i wymownych rzeczników sprawy katolickiej, obrońcą wiary i stylu życia wyrastającego z typowo rzymsko-katolickiej tradycji. W swej ostatniej książce Sheed przedstawia szereg refleksji na temat Kościoła epoki Pawła VI. Rozważa on kryzys wiary w związku z takimi czynnikami jak autorytet w Kościele, Pismo, Sakramenty, ekumenizm — wszystko to raczej z perspektywy „szeregowego" katolika, a nie z punktu widzenia elity teologicznej czy zawodowych tradycjonalistów. Jedną z głównych trosk Sheeda jest obserwowany jak gdyby zanik nastawienia misyjnego w Kościele. Nie

pragnie on Kościoła elity, nielicznego, poniekąd ukrytego w świecie. Nie dlatego, by kwestionował konieczność pogłębienia życia religijnego i zaangażowania członków Kościoła. Postulat Kościoła masowego wynika z przekonania, że miliony ludzi potrzebują pokarmu, który Chrystus chce im dać, pokarmu prawdy i sakramentów. Sheed nie jest antyreformistą. Widzi i uznaje konieczność dokonania zmian w wielu praktykach kościelnych tam, gdzie istnieje taka potrzeba (np. w kwestii celibatu, strojów, obowiązku mszy niedzielnej itp.). Ale z naciskiem podkreśla, że trzeba strzec się „rozwodnienia" wiary i moralności. Jest jednak w książce pewna nuta pesymizmu w ocenie dzisiejszych tendencji w Kościele. Optymistyczna wiara w tryumf Ducha nie jest w stanie tego pesymizmu usunąć. Jednym z jego źródeł jest przekonanie Sheeda — niewątpliwie dyskusyjne — iż wierni nie będą w stanie radzić sobie z „nową teologią", ponieważ nie znają dobrze teologii dawnej, z której tamta wyrasta. Można nie we wszystkim z autorem się zgadzać, ale ten wielki i zasłużony świadek chrześcijaństwa zasługuje dziś na wysłuchanie.

wg *Ch. P. Kindregan*
„America", USA

FUNKCJA KOŚCIOŁA: POJEDNANIE

Eugene Bianchi: *Reconciliation: the function of the Church*
Sheed and Ward

Książka jest próbą analizy teologicznych i duszpasterskich konsekwencji świeckości społeczeństwa, w którym żyjemy. Autor jest przekonany, że w świecie bez reszty świeckim człowiek czuje się wyobcowany, odczuwa potrzebę uczestniczenia we wspólnocie, która mogłaby być źródłem pokoju, niejako „ogniskiem pojednania". Z tej świadomości wyrastają rozważania o Kościele przyszłości. Czy będzie to Kościół wprowadzający w życie ludzkie jeszcze jeden podział, czy też Kościół niejako zorientowany ku wnętrzu, Kościół prowadzący ludzi ku pokojowi Chrystusowemu? Bianchi pragnie Kościoła, który byłby realizacją ideału biblijnego „szalom". Szalom oznacza wspólnotę i braterstwo, którego podwaliną nie jest ani kodeks praw ani wysoki poziom moralny czy rozwinięta pobożność. Szalom jest owocem inicjatywy samego Boga — nieoddzielną zaś od niej jest walka o sprawiedliwość społeczną. Szalom przeciwstawia się bałwochwalstwu prestiżu, kultowi odziedziczonych bogactw czy to materialnych czy kulturalnych i szukaniu bezpieczeństwa pod osłoną prawnych przywilejów i sankcji. Wszystko to może bowiem sprzyjać wygodzie Kościoła, ale nie jego właściwej misji.

Ideał szalom oznacza także, że Kościół ma realizować swoją misję wewnątrz społeczeństw świeckich, rozwijających się począwszy od doby

renesansu. Wypełnianiu tej misji przeszkadza wciąż jeszcze utrzymujący się w teologii dualizm, polaryzacja człowieka na ciało i duszę, a rzeczywistości na świat doczesny i ten „inny". Z drugiej jednak strony szkodliwym jest także brak rozróżnienia między świeckością autentyczną a takim sekularyzmem, który by całkowicie odcinał człowieka od transcendencji, od łaski i rzeczy duchowych. Autentyczna świeckość wywodzi się z ducha Biblii i zakłada, że historia ma sens ponadczasowy, choć do nas dociera on w czasie i poprzez grę wydarzeń. Będąc wspólnotą pokoju Kościół przyszłości nie ma jednak delektować się darami, jakie posiada bez troski o to, co dzieje się ze światem. Dary te dane mu są i uwarunkowane jego misją. Trudną misją, jaką ma sprawować także wewnątrz obojętnej lub wrogiej cywilizacji. Szalom nakłada na Kościół obowiązek radykalnego zaangażowania, zakłada też głęboki ekumenizm i gotowość podjęcia ryzyka tam, gdzie go wymaga głoszenie słowa w duchu służby ludziom.

Wiele z konkretnych postulatów Bianchiego ma charakter bardzo śmiały, wystarczająco śmiały, by zadowolić wielu spośród katolików pragnących głębokich przemian w Kościele. Niemniej Bianchi nie pragnie, by Kościół przestał być instytucją. Ma tylko na myśli reformę szybką i sięgającą spraw istotnych. Ma się ona dokonać szybko — co budzi pytanie, czy takie tempo jest po ludzku, psychologicznie do przyjęcia. Logicznie i przekonywująco napisana, książka ta jest jednak nie zarysem programu, lecz raczej „protokółem wizji", daje ona zarys pewnego ideału. Zaletą jej jest widoczne na każdym kroku, dobre obeznanie autora z pracami innych teologów na podobne tematy, zwłaszcza znajomość protestanckiej teologii świeckości (pożyteczny dla nie-teologów aneks). Bonhoeffer jest niewątpliwym patronem tej książki, i to nie tylko tam, gdzie autor się na niego powołuje. W sumie jest to pozycja nie do pominięcia w debacie na temat świeckości i religijnych potrzeb i powołania człowieka.

wg *J. Sisk*
„The National Catholic Reporter", USA

ŚWIAT TECHNICZNY — SZKOŁA I WIARA

André Brien: *Le Monde technique, l'école et la foi*
Coll. ISPC: Ecole de la foi. Paris, Fayard-Mame.

Książka jest zbiorem refleksji na temat szkolnictwa chrześcijańskiego. Autor zastanawia się nad jego racją bytu, metodami, konieczną reformą i zadaniami wychowawczymi. Sięga przy tym zagadnień jak najbardziej fundamentalnych, pytając, w jaki sposób nauczanie przedmiotów świeckich może mówić o Bogu? Jak formacja człowieka naszych czasów może być prawdziwie chrześcijańską, nie wyrzekając się huma-

nizmu? W jaki sposób może się dziś wyrazić życie wewnętrzne młodych — jakie swobodne, dobrowolne gesty i praktyki z nim mogłyby harmonizować? Dzisiejszy świat jest w takiej mierze światem techniki, że i w nauczaniu musi ona dominować — stąd tytuł podkreślający wszędzie obecny kontekst wysiłków nauczycielskich i wychowawczych. Wychodząc z tego założenia autor ustawicznie powraca do kwestii niezbędnie i pilnie koniecznej odnowy połączonej z autokrytyką, która musi być surowa. Jednocześnie jednak jest głęboko przeświadczony o powadze zadań stojących przed szkolnictwem chrześcijańskim i o jego wielkim znaczeniu dla Kościoła.

wg *H. Holstein*
„Etudes", Paris

PRAWO NATURALNE: KRYZYS I OCZYSZCZENIE

J. David: *Das Naturrecht in Krise und Lauternung. Eine kritische Neubesinnung.*
J. P. Bachem, Koln

Ta niewielka książeczka zawiera wiele cennego materiału dla refleksji w dzisiejszej dobie kwestionowania zarówno istnienia prawa naturalnego, jak i autorytetu Kościoła w tym względzie. Punktem wyjścia rozważań autora są zagadnienia duszpasterskie, w których w grę wchodzą te problemy. Czy istnieje coś, co można nazwać „naturą"? Dlaczego mówimy o „prawie" natury? W jaki sposób natura i prawo naturalne dostępne są ludzkiemu poznaniu i zrozumieniu? Autor wyjaśnia na wstępie, że nie należy mylić prawa natury z naturalnym przebiegiem zjawisk badanym przez przyrodników. Natura ludzka to natura nasycona kulturą, rezultatem ludzkich działań i twórczości. Także Objawienie może rzucać światło na istnienie i poznawalność prawa natury. W części drugiej autor zajmuje się sprawą zmienności prawa natury, dotykając wielu fundamentalnych filozoficznych kwestii. Oto jego wniosek: nie ma niezmiennej raz na zawsze ustalonej wiedzy o prawie natury. Ludzkość uczy się go korzystając m. in. z doświadczeń historycznych. Jaką rolę odgrywa tu Hierarchia kościelna? Autor jest zdania, że kompetencje Hierarchii w tym zakresie mają charakter nie urzędowy lecz duszpasterski — chodzi o udzielanie pomocy wiernym w odkrywaniu odpowiedzi na pytania, pojawiające się w związku z moralnymi problemami życia. Takie działanie duszpasterskie wymaga liczenia się z charakterem danego społeczeństwa, z jego rozwojem etycznym i osiągniętą dojrzałością i samodzielnością etyczną. Każde orzeczenie powinno także dopuszczać możliwość rewizji w świetle nowych danych i głębszej refleksji.

wg *M. Devriendt*
„Kultuurleven" Louvain

opracowała **Halina Bortnowska**

Listy gazdów

KOCHANY KOLEGO JĘDRUŚ

E coz Cie tyz chyciyło, ze nie pises? No tak w drugich słowak tego listu dopytujym sie o Twoje dzisiyjse zdrowie i powodzynie. Cy ześ zesłob, cy Ci Twoja ostomilso babecka pióra ani kałamarza do ręki nie do brać, jacy Cie ino do roboty góni, jako tego woła? Edyś Ty przecie za swoik młodyk rokók babóm sie rządzić nie doł, to jo se tyz dziś ani przedstawić nie umiym, cobyś na starość bez ocydzarke hipkać musioł. Nic ino Cie jakosi złość ułapiyła i trzymo. I rucki Ci sie trzęsóm i bez to ani kółecka ani losecki na papiyrze namalować nie wydoles. Ale moze Ci popuści. To ta nóm napis, napis, bo ta telo nasego co se pocytómy. Śmierzść niedaleko, moze nos naopak wykopyrtnąć. Telo nasego, co zyjymy, Jędruś.

O, nie powiym, mnie tys troche ślak fcioł trafić. Bez bitke. Była i u nos bitka. Nie tako zaś strasecno, widziołek głębse, ba ino sarpacka na weselu, co po niyj śtyrek wziyni w śpytol. Nie na długo, jakosi po poru dniak byli juz haw. Telo ze kufiska mieli smatami poobwijane, jak nie przymiyrzajęcy dziecko na krzcinak. Cało wieś mo z tego śmiych. Bez tyn nas śmiych pisym i jo do Ciebie, zebyś sie przecie nie markociył.

Bo jesce i to jest tu do śmiychu, ze rzec posła o freiyrke. Magda jyj na imie. Chodzi kasi do skół we świecie, nie powiym, dość je jest, dość, nie zol poźryć a i jesce choć ta w staryk rózne delikatne myślinki i porusynia dusne wywodzi. Edy byk Ci dokładniył sytko wyraziył, ale zaś moja Franka patrzy, moze by jyj było zol... Ku Magdzie podchodzi Jasiek Ząb, ale ik nie Jasiek dorwoł, bo brat Magdzin, Władek. Bo óni radzi byli ucapić Jaśka, no to Władek hipnón piyrsy i kozdymu wartko doł po kufie, coby do rozumu przyśli. Rozchodziyło mu sie o pokój na weselu, na wtorym Władek był druzbóm a jo starostowoł. Wydawała sie Zośka od Krzystynioka za takiego jednego, co Ci ta bedym pisoł kie to nie do rzecy. Władek był przy wojsku przy takik co na spadochrónak hipkajóm i tam ik choćjako skolyli. Przy takim we wsi kozdy kulture sanować musi, bo niekby sprógowoł niy. Ale sytko zbałamucóne, bo i Magdzie sie tymcasym oberwało, choć jyj na weselu nie było, bo była we świecie. Przyjechała óna na niedziele do domu, patrzym jo, a tu idzie tyz z gębóm, jak putnia. Jo prawie cetyne przy chałupie dlo bycka ciupoł i mnie to zadziywiyło.

— Ne coz ci to, Magda...? — sie pytóm. — Brat cie wyrznón, cy Jasiek?

— E coz mo brat abo i Jasiek do mnie? Bratu do mnie nic a Jasiek to by sie ta prędzej z ręcami ka indziyj broł jako do kufy...

— Nejści ze ka indziyj...

I óna mi cosi godać zacyna, ale niewyraźnie, bo wyraźnie ni mogła, ze u nik tyz była bitka, jakiej świat nie widzioł. Rozchodziyło sie im o jakiegosi dziada, wtorego wej Magda okrutnie i po babsku broniyła, bo to lutosierne dziywce. Inksi jakosi tyz musieli hipnąć, bo sie porusyństwo zrobiyło po pieronie. Co ta było dziadowi, tok sie nie dopytoł. Ino ze to jasne, ze z dziadym dziadowsko polityka i do dziadostwa wiedzie. Sómeś o tym pisoł. I nejści, ze musioł być dziod, kie sie doł bić, i jesce go baby musiały bronić. Ino ze, jako godajóm, dziod to cie i tak nojdzie. Bo coz ta dziadowi zrobis? Jesce kie był nie jedyn, ba więcej. Kaz go ukrzywdzis, kie i tak ukrzywdzony? Nojwięksy na tym świecie jest wielgi pón i wielgi dziod. Ty dziadóm nic nie dokozes, a óni to cie ta nojdóm. Ej nojdóm, ino pomalutku. No nie dobrze, bo góralsko krew ciepło. Tyk štyrek z gębóm jako putnie chodzi na opatrunki do ośrodka zdrowia. Magda tyz chodzi. Ne pewnie ze śnimi, razym, bo kupóm wse raźniyj. A Jaśka Zęba mało djabli nie bieróm, kie na to patrzy. Telo zozdrosny. Zaś Władek, niby Magdy brat, siedzi w hereście i tyz sytko widzi, bo u nos hereśt i ośrodek zdrowia w jednyj chałupie. Ale na Władka złości ni mo nikto, bo kozdyn wiy, ze pokoju chcioł, ino mu sie nie udało. E, idze Jędruś, kie świat telo opacny. Bo ci, co pokoju i zeby było dobrze fcóm, w hereście siedzóm, choć ta nie jest tak źle, bo u nos hereśt w tyj samyj chałupie, co ośrodek zdrowia.

To mnie tyz rusyło, ze sie Władkowi krzywda dzieje i godóm, ze moze pudym do komendanta obywatela milicyje, coby Władka wypuścił, bo jo był na tym weselu starostóm i sómek doradziył Władkowi, co mo robić. Usłysała to moja Franka, ej kie sie jyj babskie bausy nie ziżą, kie nie hipnie do mnie. A w ręce trzymała cosnok.

— Ne coz ty w cudze sprawy gacie pchos???

— E dy nie cudze, bo idzie o sprawiedliwość — i óna tez buch cosnokiym we mnie, alek sie uchylił. I tu sie dopiryo nojwiększe porusyństwo zacyno, bo mi pedziała, zek jyj wcora ze sprawiedliwości świyzyj słómy do pościele nie przyniós, a o Magdzinóm sprawiedliwość to mi sie rozchodzi. Tu mnie wej ugryzło w nerw. Kiek nie naklón... Ne coz ty se myślis... Magda... Ne dziywce i dziywce, mogłaby wnućkóm mojóm być. I co by mi sie ręce nie trzęsły huknónek wiadrym we foszty, tak ze sie pomyje po ścianie rozloły. Bedziymy musieli zrobić na wiesne bielynie. Zaś Podsołtys sytko ze swojyj sopy słysoł i przysed mi potym powiedzieć tak:

— Ta twoja Franka, to óna cie psio krew, ladaco, jednak rada widzi. I dopiero mi w tym miejscu do głowy przysło, ze Franke nie spra-

wiedliwość ruso w dołku ino Magda. No widzioł świat! Baba wiy swoje a chłop wiy swoje. Ale kie óna z kochanio tak na mnie krzycy, to ta mi lzyj takiego prekuratora przetrzymać. Ino wtoz wiy, bo moze z nowyku. Telo ze bitki z miyłości wse lepse, jako te z nienawiści. Jakby nie było noród sie kupy trzymo.

I telo, Jędruś kochany, mómy tu bitek na przedwiośniu. Jako myślis, cymu sie to na przedwiośniu krew tak jakosi burzy? E pewnie tymu, ze ludzie przez zime jedzóm i jedzóm a potym to nie wiedzóm, co z tóm siyłom zrobić i kozdyn sie za jakimsi dziadym obziyro, coby sie śnim wyprogować. Zaś nojbardziyj widzi mi się w tym brat Magdy, Władek. Ze ón w ocymgniyniu śtyrek załatwiył. Mnie sie ino roz takie cosi udało, a to było na odpuście w Ludźmiyrzu, o cym nawet hyr wielgi po dziedzinak posed, bo do tego nieroz jesce księdzowie na odpustak nawracali. Nawet sie takie porzykadło urodziyło z tego: „Bo ci zrobiym, jako Wawrzek młynarzóm", bo ci śtyrek to byli młynorze z Długopola. Jo ino z tego honor wielki mioł i sytka mi sie nisko kłaniali. Jesce zek moze nawet więcej dokonoł wtedy, jako Władek dziś, bo to, co Władek mo z nauki przy wojsku, to jo mioł z urodzynio. Pewnie po matce, bo ojca my mieli spokojnego. I jesce musis i to wiedzieć, ze Pón Jezus góralskich bitek nie zakozoł, heba ze z nozym i ze zadku. Zakozoł ino nienawiści i tego włóconio po sądak, co go jest telo na świecie. Bo sóm przecie roz do bitki hipnón, kie uwidzioł, ze mu sie do kościoła bankiery i wselenijakie sklepowe napchały. Księdza inacyj ucóm, ale w Ewangelii stoi inacyj. Zaś nas ksiądz jesce o bitce pary z gęby na kozaniu nie puściył, bo jymu ino te reformy soborowe w głowie. Abo moze go i to powstrzymuje, ze nie wiy, za kim stanąć. Taki to nigda wiedzioł nie bedzie. Z chłopami sie zadać nie umie, a z dziadami pewnie sie wstydzi. Ka ta z niego chłop, kie telo pobozny.

No tok ci, Jędruś, telo uskładoć zdoloł. A mojóm dyskusyjóm z Franusióm, babeckóm ostomilsóm, sie nie tróbuj. Jo jyj dobróm słóme do pościeli przyniós, óna sie dokładnie przespała i na rano była, jako słónecko. Telo ze nos ino to bielynie chałpy jesce ceko.

W ostatnik słowak tego listu pozdrowióm cie Boskim słowym, a nie ino Ciebie, ale i sytkik Twoik.

Twój kolega wojenny Wawrzek.

MÓJ KOCHANY PRZYJOCIELU

Twoje ostatnie pisanie sukało mie aze w Ameryce, kanyk przyjechoł do mojej siostry Anieli. Z Ameryki cie tyz Boskim słowem pozdrowiom. Co się tycy długiego niepisanio, to wszytko bez te zachody kole wyjazdu i bez ten paśport, na ktoren zek cekoł dwa miesionce, bo prendzyj ni mozno było wypisać mojego nazwiska. Chodziłek sie stale pytać, a przecie do

Krakowa kawołek drogi, i stale urzendnik nicego nie wiedzioł. Jo był przed wojnom wójtem, niekbyk tak nie wiedzioł tego, co sie tycyło mojego urzendowanio, zarozby mie w wyborak gminnyk zwalili. Ale i bez mojom nojmilsom babe tyz. I tu ześ dokładnie wycuł. Ona mie rada widzi z koniem, za pługiem, przy kidaniu i ryktyk pises, ze jom mierzi, kie zasiadom w okulorak z piórem do papiera abo do gazety.

„Nejiści, ześ móg za pisorza w gminie sie ostoć a nie se mnom sie zenić", takie sie juz ji ułozyło porzykadło. Nic nie godom ś nią wtedy, bo jakbyk sie wdoł w dyskusyją, tobyk nijakiego listu do ciebie nie uskłodoł. Baba zawdy miała słabiznę w rozumie. Godajom co sercem nadrobio. Tu mi prowde pises ze miłowanie babskie takie, co aze nom chłopom dziwno wyrozumieć. Moze być, ze głębokie kieby studnia i trza nom sie zegnąć, coby na dnie i na wierchu doźryć nos samyk. Ty mi pises o twoji France, jako bez młodom freirkę pokozała ci swoje miłowanie. Edyć i jo mioł podobne z mojom, telo ze bez wyjezdzanie do Ameryki. Kielo mi sie razy óna nabzdycyła za usami, ze Jasiek juz tela zrobił w zyciu, ze jo powolny i do nicego sie nie pchom, zek juz downo mioł chałpe powięksyć a jescek sie do niej nie zabroł, ze po próżnicy siedzie przy gazetak i nic ino godom o tem, jak to zek wójtowoł przed wojnom. A casem to mi nawet wypomino, ze jom niby matula, niek z Bogiem odpocywo na tamtem świecie, mogli wydać za Franka z Podłazów. A cy jo ni móg sie ozenić z takom Marysią, ino ze jej ojciec nie kcioł sprzedać krowy mojemu, ktoren był masarzem, i bez to sie ojciec ozgniewoł i zakozoł sie ś niom brać do wspólnego gazdowanio. Rozek ino ji to pedzioł to wie. A óna mi stale wycytuje swoje. Ale niek tam. Jak wyjezdzołek miesionc temu, to siąkała do zapaski i miała cyrwone ocy. A na koniec mi pedziała:

„Jędruś, o mnie sie nie tróbuj i nie kupuj mi nicego. Kup se jakie porzondne gazety, cobyś mioł na zime cytanie".

Kupiłek ji juz chuściontko, bo gazet tu tela, ze aze głowa boli, a w kozdyj pisom inacyj o tem samem. Trza mieć łeb, zeby sie w tem wyrozumieć. U nos we wsi prościj, kupis jednom, przecytos i wies wszytko. Nie musis sie wysilać ani męcyć. Zebyś ty wiedzioł, wielak jo musioł sie nadumać, zeby tu z tyk przeróznyk gazet wydostać prowde, bo kozdy pise co innego. Nima jednej prowdy. Kie se tak myślem o dialogu, o którem nas ksiondz młody na kazanicy cięgiem godo, to widzi mi się, co jak jest wiele prowd, to noród (cyli Kościół nas, bo to ksiondz godo) jest silny. Prowda musi być dla kozdego.

Tu w Ameryce, Wawrzku, ludzie harujom okrutnie, goniom za dularem — jak wszędzie ino inacyj — ale ś nimi ciężko pogodać, tak jak to u nos, bez pół dnia, co się tycy polityki całego świata. Nic ino im w głowie jak więcyj i lepij produkować.

Ze swagrem godołek nieroz o tem o owem, ale óni nos nie rozumiejom a my się cudujemy, co óni mogom tak żyć. Świat sie coroz bardzij

dzieli. Tak jak zawdy. Weź ta ino na ten przykład nasom wieś. Zawdy byli gazdowie bogaci i biedoki. Ale godnoś swojom mom i stare ubranie swagrowi oddołek.

Co mi tu smakuje to woda sodowo. Takij Wawrzuś nie dostanie u nos we wsi. Była downij podobno, kie wode sodowom robiło dwuk, Józek Baniocek i Jasiek Węgrzec. Jak óni nie wymyślali, coby lepsom wode zrobić, roz sie nawet pobili, tak ze ik ksiondz probosc, nie ten, co teroz nastoł, ino poprzedni, musioł godzić, a pogodził ik w karcmie, kie im doł sprógować jesce lepsej wody sodowe z miasta. Od tego casu razem robili i przemyśliwali, coby miastowom wode przebrać. Potem sie do wody zabroł Giees, ale som, no i mos, ostatnim razem, bedzie temu dwa miesionce somsiod na weselu córki musioł wyloć ze sto flasek, bo gości mdliło.

Ale moze ci opisem inksym razem, jak to tu jest. Dzisiok ci napisem, jako zek wyjezdzoł. Wies, Wawrzuś, było tak, ze sie odniechciewo wyjezdzanio. Kopotu coniemiara. Nojpiyrwij z Bankiem, a widzis, odpedzieli, pamientos, cok ci pisoł w ostatnim liście o tej urzendnicce, co mi mało wypłaciła? Juści, odpedzieli mi, ale jesce więksy ślak mie trafio. Listonosz przyniósł urzendowy papier, co urzendnicka w porzondku. Odpedziołek zaroz, coby mi napisali, kie óna w porzondku, to kto jest nie w porzondku? Sprawe podom do sądu, bo sie rozchodzi o duzy pieniondz i juz nie o te śwarnom dziywcynę. Kiek juz paśport dostoł, tako zwyczajno rzec a tela z tem robiom korowodu, to musiołek stoć w kolejce po bilet ze dwie godziny, a na drugi dzień w Banku po reśte dularów i po nowe pienć, które Bank daje na dróge. Nic strasnego, bo mi dostało sporo z tyk, które mi przyswała Aniela. Nojgorse sie zaceno w chałpie. Kie sie zwiedziały somsiadki o mojem wyjeździe, poschodziły sie jak na niespory do izby i kozdo kciała paśport oglondnąć, nicem świenty obrozek abo relikwiję. Ale nie ino óne takie głupie. Przyjechoł w som roz do mnie na tydzień na wakacyje jeden prefesur z akademije i ón tyz jak te baby oglondoł paśport. Ale ón jest troche dziwok. Tak ta Wawrzuś ludzie nad byle cem cudujom, jak dzieciska na odpuście przy kromak bez piniendzy. Godnoś upado. Pod wiecór baby zaceny mi znosić do chałpy pierze, grzyby, obrozy Matki Boskiej Częstochowskiej, wysywane zogówki, cobyk im to wzion jednyj dlo siostry, drugiej dlo ciotki abo jesce kogosik tam. Wściyk zek sie, ale nojbardzij na mojom bo godołek, zeby nie ozgadowała ze wyjezdzom. Ale baba jak baba, musiała sie chwolić. No ale coz bedzies robił, kie kto mo słabizne w głowie, musi sie chwolić. Wzionek wszytko. I tu psiokrew zbłądziłek. Celnicy na lotnisku kozali płacić a reśte dularów wzieni mi niby dopłate do biletu, bo za duzo woga. Bede sie to upominoł babom, zeby wróciły? Teroz kozdo będzie mi z drógi złazić, coby ino nie było godki o pieniondzak. A swojom drógom niby bez co trza

płacić za grzyby celnikowi, kiek jik w swoim lesie nazbieroł. Cy juz nie wolno nawet ze swojego prezentów robić?

Kiek je dawoł Anieli, uciesyła sie okrutnie, grzyby wąchała i wąchała a w pierze wsadziła głowę. Pomyśl ze Wawrzuś, mo tu wszystkiego, kielo kce, w kuchni takie maszyny, ze óna ino nacisko guzicki, mieszkanie takie, co mozno sie stracić, łazienke kolorowom, auto, chłop zarobio dobrze we fabryce, a przecie kie uwidziała grzyby i pierze z nasej wsi, to jakby ji to dopiero wesele przyniesło. Edyć Wawrzuś, jo juz jom zacenom pojmować, a dopierok tu niecały miesionc. Jeść mi Aniela daje dobrze a mnie sie juz dwa razy śniła kwaśnica ze spyrkom i z zimniokami, autem se jezdzomy ale wiecorem i z rana jo nasłuchujem, cy koń nogom nie grzebie i nie domogo sie siecki z owsem. Aniela stale ubrano jakby miała zaroz iść na sume z biskupem, pochni sie i kie idem ś niom bez ulice, to mi sie zdaje, ze wszytcy sie na nos patrzom i śmiejom, choćta wszytcy tu tak poubierani. I wtedy myślem o mojej babince, ktoro mnie tam daleko ceko, w tyj staryj spodnicy, w moim połotanym starym śpencyrze doi krowe i śpiywo godzinki. Tak ci przyjocielu pisem o tem, ale ónej za nic tego nie powiem. Nie trza. A Anieli mi zol, bez te grzyby i pierze, kaindzi jom cisło we świat, w nie nase strony. Namowiom jom, coby wróciła. Rente by z chłopem mieli duzom, bo w Banku u nos za dulary płacom silno, byłoby tego prawie ośm tysiency na miesionc. Mnie by tyz bylo lzyj. Dorobiłbyk jednom izbe dlo nik i byliby my razem. Óna by moze i wróciła, ale chłop ani słyseć nie kce. Zawodzo mu, godo, wychodek na polu a nie w chałpie. Godoj z takim, co nie rozumie.

Tak juz końcem, Wawrzuś, pisanie do ciebie z Ameryki. Kciołbyk jesce roz do ciebie napisać, ale cy to wiem, jak mi sie tu ułozy? Ale kie przyjadem, to sie spotkomy i pogodomy. Franke pozdrów, niek ci oświeco zycie jako to słonecko w dzień a miesioncek w nocy.

Ostoń z Bogiem

Twój kolega z wojny Jędrek

Listy do Redakcji

LIST DO JACKA WOŹNIAKOWSKIEGO

A PROPOS JEGO ARTYKUŁU *MIĘDZY DZIEŁEM A NICOŚCIĄ* *

[...] Jako historyk muzyki, a ignorant współczesnego malarstwa i współczesnej rzeźby, widzę szereg zagadnień, poruszonych przez Pana, z innej perspektywy; ale nasze myśli się zbiegają. Chciałbym tylko ot tak, *en vrac*, dorzucić kilka banalnych uwag (dziś trzeba mieć wiele odwagi, żeby być banalnym).

TWÓRCZOŚĆ

To podstawowe zagadnienie sztuki ma dwa odmienne znaczenia, które miesza się dziś niekiedy w bigos hultajski. Pierwsze znaczenie to elementarny, niewytłumaczalny pęd człowieka do wytłaczania odcisku swojej osobowości na „świecie" (świecie materialnym, umysłowym, duchowym). Człowiek odczuwa imperatyw wewnętrzny, żeby powiedzieć „jestem", a raczej, żeby powiedzieć „to j a jestem", względnie „ja jestem s o b ą". Ten imperatyw jest wspólny wszystkim ludziom, ale nie w tym samym stopniu, bo format istnienia jest odmienny u ludzi. Dziecko „jest tylko troszkę" i dlatego wystarczy mu odcisnąć swą osobę na świecie społecznym, wołając „mamo, chodź prędko do mnie", czy na świecie materialnym, usypując kopczyk z piasku. Michał Anioł „jest bardzo", tak jak jest bardzo jakiś wielki filozof czy mąż stanu (wódz) i ci ludzie „przetwarzają świat", to znaczy wytłaczają w nim kształt swojej osobowości. Ale nie wolno zapominać, że idzie tu w zasadzie nie o „tworzenie", o „robienie" czegoś, tylko o wielkie wołanie „J E S T E M". Tworzenie, robienie to tylko obraz widoczny, to tylko materializacja imperatywu, odczuwanego przez człowieka „twórczego".

Kładę nacisk na słowo ‚jestem", bo zapomina się o nim na rzecz innych terminów. W sztuce będzie się mówiło o „wyrazie", czy o ekspresji, o „misji" (z jakimś tam przymiotnikiem: społecznej, estetycznej, filozoficznej itp.), ale to są już tylko zagadnienia wtórne, to są nawet najczęściej tylko alibi pruderyjne dla jednostki, która „bardzo jest", ale która nie chce drażnić społeczeństwa swoim poczuciem nadrzędności, albo która nie chce popaść w pychę.

W dziedzinie muzyki wiele estetyzuje się na temat „ekspresji", którą przeciwstawia się „formalizmowi" (by wyłowić tylko dwa terminy

* „Znak" nr 165. Tytuł listu prof. Estreichera (drukujemy list za zgodą Autora) pochodzi od Redakcji.

pseudotechniczne z całego oceanu mglistego słownictwa). W gruncie rzeczy idzie tu o fałszywe zagadnienie. Jakiekolwiek dzieło jest w nieunikniony sposób „znakiem" osobowości. Z tego wynikają przynajmniej dwa wnioski: po pierwsze, większość dyskusji estetycznych, między różnymi szkołami nie dotyczy wcale sedna zagadnienia tylko wtórnej terminologii. Po drugie, jeśli jakieś dzieło jest znakiem osobowości niekonsystentnej, to staje się ono *ipso facto* nieistotne a nawet nieistniejące. Jest ono pomyłką, jest oszustwem, bo w nim ktoś woła „jestem", a tymczasem tego ktosia wcale nie ma.

A więc w tym pierwszym znaczeniu słowo „twórczość" nie oznacza wcale jakiejś cnoty pozytywnej, jakiejś zasługi, tylko raczej normalną potrzebę człowieka. Mozart nie miał żadnej zasługi, że pisał muzykę; to było całkiem naturalne, tak jak zasmarowywanie płótna przez Mathieu. Zasługą było to, że Mozart pisał d o b r ą muzykę. I tu pojawia się drugi sens słowa twórczość, sens czysto techniczny, ba, rzemieślniczy.

U elokwentnych niefachowców tworzenie artystyczne jest „wymyślaniem", „znajdowaniem pomysłów" itp. — jest czymś bardzo aktywnym. Na tej podstawie zresztą konstruuje się mózgi elektronowe, które „wymyślają" muzykę. Oczywiście w tym poglądzie jest zdziebełko prawdy, ale tutaj wolałbym raczej podkreślić o wiele ważniejszą stronę tworzenia: stronę negatywną. Prawdziwe tworzenie polega głównie na wybieraniu najlepszego pomysłu z powodzi najróżniejszych pomysłów, które zalewają wyobraźnię artysty. A więc tworzy się — paradoksalnie — przez eliminowanie, przez usuwanie, przez powstrzymywanie się. Byle jaki kompozytor to przyzna. Niezliczona ilość sprawdzalnych faktów potwierdza ten pozorny paradoks. Posadzi się normalnego pianistę do fortepianu i powie mu się: zagraj nam coś do tańca albo do rozrywki — i on gra jak najęty, improwizując godzinami, aż zatrzymać go trudno. A powie mu się: skomponuj coś — a on wtedy się męczy dniami, tygodniami, miesiącami. To nie pomysłów mu brak, tylko brak mu sił, żeby między nimi selekcję zrobić. Karl Czerny napisał ponad tysiąc opusów, niektóre z nich obejmowały dzieła wielkich rozmiarów w rodzaju mszy czy oper, inne obejmowały ponad pięćdziesiąt zeszytów. John Field mówił o nim drwiąc, że to nie był człowiek, tylko kałamarz. A Szopen napisał tylko ze trzy czy cztery tomiki muzyki: on więcej tworzył, bo więcej eliminował.

Oczywiście nie przesadzajmy z tym eliminowaniem, z tym, co po francusku nazywa się *dépouillement:* ktoś w epoce Erika Satie powiedział, że *une oeuvre d'art est comme l'oignon: si on l'a dépouille trop i n'en reste rien.* (cf. biały kwadrat na białym tle Malewicza: to nie tylko kryzys osobowości, ale i wada rzemiosła tworzenia. Malewicz w tym obrazie — według mnie — nie jest twórcą w żadnym z dwóch sensów). Fakt jednak pozostaje faktem: tworzenie artystyczne

jest hamowaniem (czyli opanowywaniem) irracjonalnej potrzeby uzewnętrzniania się (mówienia „jestem"). Nb. większość tzw. reguł kompozycji ma charakter negatywny: nie pisz równoległych kwint, nie powtarzaj motywów bez zmiany więcej niż dwa razy, unikaj trytonu... Dopiero dodekafonizm, muzyka naszej jałowiejącej epoki, daje reguły pozytywne: używaj dwunastu półtonów, ułóż je tak, a tak, odwróć je, transponuj itp.

A zatem słowo „twórczość" pokrywa dwa całkiem przeciwne znaczenia: można go więc używać na lewo i na prawo, w górę i w dół, i w kółko. To jest taki wytrych estetyczny: wszystkie teorie można nim otworzyć i zamknąć. Używanie go nic by nie szkodziło, gdyby teraz estetyka nie wyprzedzała twórczości, w przeciwieństwie do epoki sprzed pierwszej wojny światowej. Ale teraz artyści najpierw sfabrykują teorię (a tych sfabrykować można nieskończoność, bo z głupiej przesłanki można wyciągnąć dowolną ilość wniosków; to tylko prawda — Prawda przez duże P — jest jedna), a potem na wewnętrznie sprzecznej teorii budują „dzieła" też wewnętrznie sprzeczne. Są jak człowiek, który popija proszki nasenne mocną czarną kawą i dziwi się, że potem ani nie śpi, ani nie jest rozbudzony.

Widzę, że rozumowanie moje jest bardzo eliptyczne; proszę mi wybaczyć.

SYMBOLIZM

Ciągle mówi się o tych symbolach, jakby to na nich sztuka się opierała. A to są odmienne rzeczy. Symbol — a nie mówię tu ani o jakiejś marce fabrycznej, ani o jakichś insygniach czy o używaniu *pars pro toto* przez rodzaj skrótu myślowego, tylko o prawdziwym symbolu — to jest „widomy znak prawdy niewidomej". Symbol odpowiada pewnej technice myśli, którąśmy całkiem zatracili poza sferą religijną. W ramach naszej kultury można powiedzieć, że nie ma symbolu bez wiary. A sztuka to nie jest ani technika myślenia w potocznym tego słowa znaczeniu, ani wiara. Owszem, dzieło sztuki może „dać do myślenia", może ono (i powinno nawet) odzwierciedlić wiarę, ale z tego nie wynikają żadne konkretne kryteria dla jego oceny. Nie rozwodzę się nad tym, bo na pozór sprawa jest skomplikowana: prawdziwe symbole mogą mieć formę artystyczną i prawdziwe dzieła sztuki mogą mieć moc symboliczną. Ale to są tylko spotkania, brak tu związku przyczynowego.

BUNT PRZECIW PRZESZŁOŚCI, PRZECIW KONFORMIZMOWI, ITP.

Pod względem moralnym jeden, jedyny bunt jest dozwolony: przeciwko kłamstwu. W sztuce też istnieje rodzaj kłamstwa. Jest nim to, co potocznie nazywa się epigonizmem czy akademizmem, strojeniem

się w cudze piórka. Gdybym namalował akwarelę przedstawiającą nagonkę w ośnieżonym lesie, twierdząc, że jest to uzewnętrznienie mojej osobowości, to by mi powiedziano: kłamiesz, tyś właśnie zniknął, przytłoczony osobowością Fałata.

Natomiast potępiam metodyczny bunt przeciw przeszłości, przeciw tradycji, a to dla dwóch głównych powodów. Po pierwsze, kto odcina się od przeszłości, ten automatycznie wyłącza się z historii; a więc i przyszłość dla niego nie istnieje. Wszelkiego rodzaju futuryzm (gdyby się go rozumiało w sposób absolutny, ale nikt tak radykalnie go nie pojmuje) jest bzdurą sam w sobie. Zresztą to jest truizm. A po drugie, nie można zapominać, że wielkie dzieła sztuki przygotowuje się przez pokolenia. Dlaczego Bach był autorem tak wielkich, tak doskonałych dzieł? Głównie dlatego, że podwaliny pod nie kładli już Leoninus i Perotinus od końca XII wieku, a potem Josquin Desprez i Lassus, i Monteverdi, i Schütz, i Corelli i tylu, tylu innych. Gdyby Bach od nich się nie uczył pośrednio i bezpośrednio, to by mu cały jego geniusz nic nie pomógł, zostałby grajkiem ludowym.

Nie wierzę by można było stworzyć znakomite dzieło sztuki bez łączności świadomej i aktywnej z przeszłością. Może to Pana oburzy, bo sąd mój jest na pozór nazbyt globalny i nazbyt okrutny: uważam, że wszystkie dzieła sztuki, które wprowadziły od lat 1920-tych mniej więcej całkiem nową estetykę (a więc mówię tylko o skrajnych wypadkach) nie mogą być jeszcze prawdziwymi dziełami sztuki. Anglicy mówią, że na to, by zrobić dżentelmena, trzeba trzech pokoleń. Mniej więcej to samo jest z dziełem sztuki. Pierwsze koty za płoty. Trzeba poczekać. Ja się nie doczekam, ale to mnie nie martwi, bo jest i dziś dosyć dzieł niekonformistycznie rewolucyjnych, które mi się podobają.

A oprócz tego nikt nie może ocenić wartości stuprocentowo nowego dzieła, bo brak kryteriów oceny. Wszystko, co o nim piszą w katalogu wystawowym (a mam takich katalogów cały szereg), to pic, granda, nawalanka, jak się to w wojsku mówiło.

ARTYSTA

Jedną z podstawowych zdolności i potrzeb natury ludzkiej jest zachwyt. Wolałbym nawet użyć tu francuskiego słowa *émerveillement*, bo kładzie ono nacisk na to, co w zachwycie jest „poczuciem cudowności". O ile wiem, żaden filozof ani żaden psycholog nie badali tego podstawowego zagadnienia, jakim jest zachwyt. Pewien filozof powiedział mi, że to jest psychologiczne zagadnienie, a pewien psycholog wyjaśnił mi, że psychologia nie może się nim zajmować, bo na razie zachwytu nie można ująć w testy. Otóż zachwyt (poczucie cudowności) jest tak elementarną i podstawową potrzebą człowieka, jak potrzeba rozumienia, albo jak wyżej stwierdzona potrzeba odciskania swego

„znaku" na świecie. Tego się wytłumaczyć nie da, to można tylko stwierdzić. — Ale zachwyt jest, jak dodałem w pierwszym zdaniu, także zdolnością; zdolność tę posiadają ludzie w odmiennym stopniu. Weźmy np. dwóch chłopców, którzy na ulicy widzą samochód: jeden z nich mówi: „widzisz ten niebieski samochód?" a drugi odpowiada: „widzę; jaki to śliczny niebieski kolor". Obaj zobaczyli dokładnie to samo, ale drugi z nich „zobaczył o wiele więcej"; mało tego, on to „o wiele więcej" pokazał pierwszemu. Przez to pokazanie zaspokoił on (w jakimś najmniejszym choćby stopniu) potrzebę zachwytu u swego nieuzdolnionego pod tym względem kolegi.

Otóż można powiedzieć, że pod pewnym względem artysta jest to człowiek, który 1° jest nieopisanie bardziej zdolny do zachwytu niż zwykły zjadacz chleba i który 2° przez uzewnętrznienie sugestywne swego zachwytu w formie dzieła sztuki komunikuje go zjadaczom chleba. Niesłychanie jasno widać te dwa etapy czy te dwa aspekty natury artystycznej u Beethovena. Z jego notatników kompozytorskich widać, jak zachwycała go jakaś melodia, często bardzo „pospolita", taka, w której przeciętny człowiek niczego ładnego nie może się dosłyszeć. A potem Beethoven przez wiele dziesiątków odmiennych wersji tej melodii starał się wydobyć na jaw tylko sobie dostępną jej cudowność i tak ją przedstawić, żeby jego osobisty zachwyt narzucił się najmniej wrażliwym słuchaczom. Przez to Beethoven zaspokaja głód zachwytu w ludziach.

Mówię „w ludziach", a nie „w społeczeństwie", bo zachwyt (tak jak kontemplacja, która nb. jest intymnie spokrewniona z zachwytem) jest zjawiskiem czysto personalnym.

Chciałbym kiedyś rozwinąć szerzej zagadnienie zachwytu jako podstawy wszelkiej sztuki. Teraz tylko podkreślam, ile z takiego postawienia sprawy wynika wniosków: a więc np. wynika z niego, że sztuka jest do głębi potrzebna; że dzieło sztuki musi zawierać w sobie czynnik nieracjonalny, niekonceptualny, bo zachwytu nie da się wyjaśnić; że dzieło sztuki musi być „piękne" (w rzeczywistości „piękno" to słowo wprowadzające częściowo w błąd, bo daje do zrozumienia, że piękno jest jakby zawarte w dziele, podczas gdy to dzieło jest tylko oknem otwartym na zachwyt; dzieło sztuki musi być przeźroczyste, żeby było widać poprzez nie). I tak dalej; w ostatecznym etapie wynika z tego postawienia sprawy, że sztuka jako odczuwanie i komunikowanie zachwytu jest aktem miłości do bytu i do ludzi. Ale ten ostatni wniosek przedstawiony bez niezbędnych niuansów, trąci tanią metafizyką, więc przytaczam go tu tylko mimochodem.

Ważne jest tylko to, że jeśli za punkt wyjścia weźmiemy zachwyt, wtedy nasza wizja sztuki obejmie wszystkie szkoły estetyczne i wszystkie poziomy sztuki, na przykład „niegustowne" obrazki czy figurki jarmarczne — ale równocześnie wyeliminuje ona z granic sztuki lwią większość wypoconych „eksperymentów formalnych".

„Eksperymenty", „poszukiwania", „próby" i tak dalej, to nie są dzieła sztuki, dla dwóch choćby powodów. Po pierwsze zatrzymują się one na materii, którą próbują kształtować, a sztuka znajduje się poza materią. Po drugie — sztuka jest bezlitosna: nic a nic nie liczy się to, że się jej „szukało", liczy się tylko to, że się ją znalazło, choćby się ją znalazło „przypadkiem". To tak, jak w Piśmie świętym, albo jak w mądrości ludowej: nie wezwani, ale wybrani, nie zasługa osobista, ale łaska, nie cetnar rozumu, ale łut szczęścia.

ABSTRAKCJA I MATERIA W SZTUCE

Zastąpmy dla zwięzłości słowa zachwyt, poczucie cudowności, kontemplacja przez „duchowość". Dzieło sztuki może wtedy być zdefiniowane jako „uduchowienie materii", albo „zmaterializowanie duchowości", co wychodzi na jedno. Ale uwaga: nie idzie tu o całą duchowość człowieka, bo w niej są sfery niedostępne dla sztuki; natomiast idzie tu o coś więcej, niż o zwykłą sobie materię: idzie o skomplikowaną rzeczywistość. Ta rzeczywistość obejmuje równie dobrze tworzywo dzieła sztuki (glinę, farby czy tony) jak sytuację historyczną, społeczną, jak użytkowy cel dzieła sztuki (obraz kościelny albo marsz wojskowy itp.), jak jego konkretne ramy (ramy dla obrazu a typ sali dla kompozycji muzycznej) ... itd.

Otóż dla historyka muzyki (a pewnie i dla historyka sztuki) istnieje wydedukowana z faktów historycznych reguła, że między „duchowością" i „konkretem" (= materią) dzieła sztuki istnieje związek nierozerwalny. Reguła brzmi: im pełniej zrozumiany i uwzględniony konkret, tym dalej sięgająca duchowość. I odwrotnie: nie ma pełni duchowości, jeśli się nie zrozumiało pełni konkretu.

Ta reguła na pozór jest bardzo abstrakcyjna, ale tylko na pozór. W rzeczywistości namacalnej nie ma nic prostszego. Wyobraźmy sobie, że w imię piękna melodii kompozytor napisze formułę, którą najlepszy śpiewak wykonać może tylko fałszywie. I wtedy całą piękność (duchowość) diabli biorą, bo kompozytor zapomniał o konkrecie techniki wokalnej. Albo też wyobraźmy sobie, że kompozytor chce przedstawić ideał wolności formalnej, wyzwolenia człowieka z więzów konwencjonalnych. Napisze wtedy kompozycję, w której nikt nie rozezna istnienia jakiejkolwiek intencji, napisze dzieło niezrozumiałe. A z natury rzeczy to, co jest dla nas niezrozumiałe, nabiera w naszej optyce charakteru konieczności „naturalnej", „fizjologicznej", „fatalnej" i tak dalej. Fakt niezrozumiały rejestrujemy — i nic więcej. Nie znaczy on dla nas nic, a więc w danym wypadku nie oznacza on dla nas wolności. Jeśli natomiast kompozytor bierze pod uwagę konkret sytuacji stylistycznej danej epoki i wybiera dla swego dzieła formę powszechnie zrozumiałą — np. fugę czy symfonię — wtedy słuchacz powie sobie: jak cudownie kompozytor umiał wznieść się ponad formę fugi czy

symfonii, jakże przekonywująco wyraził wolność ducha ludzkiego, nie dającego się spętać naciskiem tradycji.

Można przytoczyć tysiąc przykładów. W przeszłości, np. w XVII i nawet XVIII wieku kompozytorzy nakazywali wprost wykonawcom dzieł zmienianie utworów zależnie od pory i miejsca wykonania, od ilości instrumentalistów, od ich biegłości technicznej itp. Wszystko dlatego, żeby „konkret" był najściślej uwzględniony, bo bez tego uwzględnienia konkretu duchowość dzieła nie może się zrealizować. Można było dzieło podłużyć, skrócić, skomplikować, uprościć — a to wszystko z woli, z nakazu autora.

Jeśli dziś mi się mówi o sztuce „abstrakcyjnej" albo o *art brut*, to aż mnie mdli. Kogo ci teoretycy-„artyści" chcą oszukać? Chyba samych siebie. Bo w sztuce można dać akurat tyle abstrakcji co się dało konkretu, oba czynniki są ściśle połączone. Jeśli jest „nadmiar" abstrakcji (czyli duchowości) to znaczy, że jest proporcjonalnie niedosyt konkretu; natomiast skoro jest niedosyt konkretu, to nie zdoła on zakomunikować abstrakcji, czyli że w rezultacie tej abstrakcji jest też „za mało" dla odbiorcy dzieła sztuki. (W sztuce w ogóle „za mało" znaczy praktycznie dokładnie to samo co „za dużo", sztuka ma swoją własną logikę.) Dajmyż przykład: wyobraźmy sobie, że muzyk chce dać w swym dziele nadmiar materii dźwiękowej, że chce dać *le bruit brut*, że chce stworzyć chaos akustyczny, jako obraz triumfu konkretu nad duchowością. Wtedy słuchacz — choć będzie zmęczony hasłem — będzie miał wrażenie, że nie uchwycił dźwięków „ważnych", bo zostały one zagłuszone dźwiękami „ubocznymi", że właściwie żaden z usłyszanych dźwięków ważny nie był; stąd u niego wrażenie niedosytu dźwiękowego.

Dokładnie to samo zdarzyłoby się, gdyby dźwięków było za mało jak na zawartość duchową kompozycji. Wtedy uczciwy wobec siebie słuchacz powiedziałby sobie: czegoż ten kompozytor chce? Te dźwięki nie łączące się w całość, nie wkorzenione w kontekst historyczny i społeczny, nie znaczą nic, są zbyteczne, za mało w nich treści duchowej.

Wiem, że te twierdzenia są tradycjonalistyczne i że najróżniejsze estetyki współczesne otwarcie z nimi walczą. Ale to nic nie szkodzi. Historia pełna jest wspomnień o najróżniejszych estetykach, które zmarły, a współczesność pełna jest dzieł historycznych, które żyją. Wolę być po stronie życia. A także wiem, że w obecnych dyskusjach estetycznych wcale o sztukę nie idzie, tylko o przerobienie człowieka (po co?). Dlatego w ogóle nie warto dyskutować, lepiej uniknąć tego, co Dilthey nazywa *das ewige Aneinandervorbeireden* (...)

Zygmunt Estreicher
Carouge (Genewa)

LIST DO A. OLĘDZKIEJ-FRYBESOWEJ

AUTORKI ARTYKUŁU *SZTUKA ROMAŃSKA A WSPÓŁCZESNOŚĆ*

Z wielkim zainteresowaniem czytałem w październikowym numerze „Znaku", który teraz dopiero wpadł mi w ręce, bardzo ciekawy Pani artykuł o sztuce romańskiej i człowieku współczesnym. Przyznaję, że czytałem go nawet ze wzruszeniem na myśl, że w pobliżu jest ktoś, kto równie jak ja żarliwie wsłuchiwał się w przejmującą wymowę kamienia romańskiego w St. Bertrand de Comingeses, Moissac, Conques, Poitiers, St. Savin etc. i haftowanych ballad w Bayeux i Geronie. Ile wspólnych wrażeń i wniosków. Skłaniają mnie one do skreślenia tych uwag. Proszę mi wybaczyć jeżeli — choć pełen admiracji dla tylu świetnych ujęć — w kilku sprawach pozwalam sobie być trochę odmiennego zdania.

Szczególnie mnie uderzyło stwierdzenie — niestety rzadko jeszcze spotykane — że dla kultury Zachodu wielką cezurą jest nie Renesans, ale już przejście z romańszczyzny do Gotyku, bo już w nim znaleźć możemy zarodki tego racjonalizmu, który podczas Odrodzenia stał się sprężyną całej naszej nowoczesnej kultury naukowej, ale równocześnie sprowadził ducha ludzkiego na niziny dzisiejszego pozytywizmu i materializmu, od których prosta filiacja prowadzi do Tomasza z Akwinu, nawet jeżeli to były jego dzieci tylko nieprawe. Na płaszczyźnie Sztuki — a o niej na razie tu tylko mówimy — przejście z romańszczyzny do Gotyku to przejście od sztuki samorodnej, spontanicznej, poczętej w podświadomych złożach duszy, do sztuki uświadomionej, usystematyzowanej, formalnej, jaką jest Gotyk, który jeżeli może nas wzruszać — a nieraz jakże głęboko — to przede wszystkim tym, co wyniósł z nieprzebranych bogactw poprzedniej epoki.

Jakże słusznie Pani wspomina, że najprawdziwszy wyraz sztuki romańskiej spotykamy nie w wielkich bazylikach i ludnych ośrodkach, gdzie siłą rzeczy krzyżują się różnorodne wpływy i kierunki myśli, a właśnie na małych kapliczkach w górskich odludziach, gdzie artysta mógł swobodnie i bez żadnych narzuconych mu koncepcji „śpiewać sobie a Panu" i prawdę ukrytą poza światem zmysłowych zjawisk — taką, jaką on sobie sam wyobrażał — wyrażać, jak umiał najlepiej, z całą naiwnością odpowiadającą jego może prymitywnej ale głęboko religijnej duszy.

Pisze Pani, że zadaniem, przed którym stał artysta romański, to sprawić, aby dla oczu wiernych stało się widzialne nawet to, co jest niewidzialną częścią stworzenia.

Otóż pytam siebie, czy do takiej właśnie interpretacji sztuki romańskiej, jako najszczerszego wyrazu naiwnych może, ale zawsze

autentycznych wyobrażeń artysty o świecie poznawalnym tylko oczami duszy, pasuje Pani twierdzenie, że sztuka romańska stworzyła język symboli i doprowadziła go do szczytów wyrazistości? Czy nie są to dwie koncepcje ze sobą sprzeczne? Oczywiście, jeżeli takie same znaczenia dajemy raczej wieloznacznemu słowu „symbol". Dla mnie symbol to świadomie i własnowolnie obrany znak umowny dla przekazywania treści niedających się plastycznie wyrazić: znak ten ma znaczenie czysto konwencyjne i nie potrzebuje mieć związku — chyba czasem dalekiej analogii — z przekazywaną przezeń treścią. W sztuce romańskiej spotykamy liczne symbole — gołąb, baranek, ryba, łódź, klucze itd. — przejęte z kręgu kulturowego rzymsko-bizantyjskiego. Ich znaczenie było się już nagminnie utarło i artysta romański mógł się nimi posługiwać potocznie, nie zapierając się swego istotnego zadania, którym było uczynić widzialnym to, co z samej swej natury widzialne nie jest, czyli odtwarzać pozazmysłową rzeczywistość tak, jak on ją sobie naprawdę wyobrażał. Smok, z którego paszczy wystają już tylko nogi połykanego właśnie grzesznika — jak to widzimy na portalu w Olorons St. Marie — nie jest bynajmniej symbolem nie mającym związku z przekazywaną treścią: jest naiwną próbą odtworzenia rzeczywistości piekielnej tak, jak ją sobie artysta naprawdę wyobrażał. Natomiast gołąb jako hispostaza Ducha Świętego bynajmniej nie miał oglądającego przekonywać, by Trzecia Osoba Trójcy Świętej miała skrzydła i dziób.

Artysta, chcący unaocznić swą wizję zaświatów, ma przed sobą dwie drogi do wyboru: albo będzie usiłował przyoblekać swą wizję w kształty zaczerpnięte z naszej rzeczywistości, bo jedynie w jej ramach obracać się mogą nasze wyobrażenia a więc i nasza percepcja, nałamując te kształty do swej wizji, by móc lepiej prawdę o niej przekazać — albo też może wyrzec się wszelkich w tym kierunku usiłowań jako beznadziejnych i posługiwać się tylko umownymi znakami.

W takim zrozumieniu pojęcia symbol sztuka romańska nie tylko nie jest symboliczna, ale jest takowej wręcz przeciwieństwem, bo jest par excellence realizmem. Oczywiście, chodzi tu znowu o określenie wieloznacznego słowa realizm. Kiedyś, przed półwiekiem z góry, gdy to rodziła się właśnie sztuka abstrakcyjna, Kandinsky mi tłumaczył, że przeciwstawianie sztuki tej realizmowi jest nonsensem wynikającym tylko z całkowitego niezrozumienia istoty Sztuki. Jej zadaniem nie jest odtwarzanie zmysłowo poznawalnej rzeczywistości, ale wyłuskiwanie wewnętrznych i ukrytych jej treści, które są dostępne tylko artyście, i przekazywanie ich plastyczne tak, by mogły się stać dostępne zjadaczom chleba: abstrakcja występować musi w każdej sztuce zasługującej na to imię, tylko że publiczność ją dostrzega i nazywa dopiero, jak dochodzi ona do granic mało dla niej zrozumiałych. Ale ta abstrakcja

jest właśnie najdalej posuniętym realizmem, bo usiłuje unaocznić samą istotę rzeczywistości ukrytą poza jej powłoką zmysłami poznawalną. Aby ten cel osiągnąć, artysta musi w mniejszym lub większym stopniu abstrahować od utartych form naszej rzeczywistości pozostając jednak zawsze w jej ramach, żeby widz mógł wizję artysty odebrać. Każda sztuka usiłuje być wierna rzeczywistości, ale chodzi o to, jakiej rzeczywistości? czy tej zmysłowo poznawalnej, a więc ogólnie dostępnej i oddawanej najlepiej przez fotografię, czy też tej wewnętrznej, której poznanie jest dostępne tylko artyście? Tej to wewnętrznej rzeczywistości poszukiwał artysta romański i ją to na swój sposób — nieraz nader naiwny — usiłował przekazać. I w tym sensie sztuka romańska jest raczej abstrakcyjna niż symboliczna.

I tu może leży jedna z przyczyn, dla których — jak to słusznie Pani zaznacza — tak bliską się nam staje sztuka romańska, choć nie była nią jeszcze w zeszłym wieku, kiedy to tryumfy święciła sztuka ślepo kopiująca rzeczywistość. Żyjemy bowiem dziś w okresie wzrastającej abstrakcji na każdym polu. Narzuca się ona nam coraz bardziej i to nie tylko w Sztuce, ale przede wszystkim w Nauce; a ponieważ na wierze w Naukę ufundowany jest światopogląd człowieka współczesnego, konieczność nałamywania naszych nawyków myślowych do wymogów i konsekwencji abstrakcyjnego widzenia rzeczywistości staje się determinującym czynnikiem dla całego naszego duchowego rozwoju. Zapoczątkowany z nastaniem Gotyku okres racjonalizmu, któremu zawdzięczamy niebywałe osiągnięcia naszego poznania, zdaje się, w wielu dziedzinach dochodzić dziś do kresu swych heurystycznych możliwości. Im głębiej uczony wgląda w coraz to misterniejsze złoża naszej rzeczywistości, tym częściej napotyka zjawiska, które się już nie dają ująć klasycznymi metodami naukowego racjonalizmu. Zjawiska „irracjonalne" zaczynają zastraszająco się mnożyć w polu widzenia fizyka, biologa a szczególnie psychologa,. a wszelkie próby nałamywania ich do potrzeb racjonalnego poznania wypaczają tylko ich swoisty charakter, nie przynosząc pożądanej odpowiedzi na zagadkę, której są niepokojącym wyrazem. Dla ich traktowania Nauka jest zmuszona wykraczać poza ramy klasycznej konceptologii i metodologii, opartych na logice Arystotelesa i na geometrii Euklidesa. Obie te podstawowe dla naszej dotychczasowej Nauki dyscypliny zaczynają się okazywać zbyt ciasne dla ujęcia poznawanych dziś zjawisk. Wobec tego Nauka jest zmuszona uciekać się do konceptów nowych, nie mieszczących się w ich ramach, ani też w ramach naszych możliwości wyobrażeniowych. Operuje ona dziś pojęciami, które w stosunku do nich są najczystszą abstrakcją — całkiem niezrozumiałą ani nie wyobrażalną, nawet jeżeli daje się cyfrowo ująć i używać do obrachunków, które następnie — o dziwo — znajdują swój odpowiednik w rzeczywistości dostępnej naszemu zmysłowemu poznaniu.

Jeżeli — jak Pani pisze — dla artysty romańskiego świat widzialny i niewidzialny były równie konkretne, bo nie było jasnego rozgraniczenia między wiedzą a wiarą, a przyroda i nadprzyroda zlewały się w jedną jedyną rzeczywistość wszystko obejmującą, visibilia et invisibilia — to pewnych analogii do takiej sytuacji dopatrywać się możemy także w atmosferze duchowej naszych czasów. Oczywiście wówczas chodziło o przyrodę i nadprzyrodę, a dziś o rzeczywistość racjonalną i ponadracjonalną. Ale od tysiąca lat nasza wiedza przyrodnicza znacznie uszczupliła ilość zjawisk nadprzyrodzonych, a dziś widzimy rosnącą tendencję naukowego podchodzenia także do całości zagadnień nadprzyrody — tendencję słuszną, bo de facto otaczająca nas rzeczywistość może tylko być jedna i jedyna, niezależnie od tego, czy jeszcze z braku możliwości całościowego ujęcia — musimy ją klasyfikować na przyrodzoną i nadprzyrodzoną, racjonalną i irracjonalną. W miarę pogłębiania się naszego poznania coraz bardziej będzie musiała ona być traktowana na jednej jedynej, wspólnej naukowej płaszczyźnie, czy się to będzie podobać czy nie tym, którzy ciągle jeszcze chcą się upierać przy absurdalnym twierdzeniu o zegarze powstającym bez zegarmistrza. Już przed półwiekiem wielki filozof Croce, którego nie można posądzać o jakąkolwiek względność dla kościelnych postulatów, twierdził z przekonaniem, że dziś już żaden poważnie myślący człowiek nie może negować istnienia Boga: jedyny problem, to jakim jest ten Bóg i czy w ogóle ma co wspólnego z tą pomniejszoną do człowieczego wymiaru jego postacią, z jaką się spotykamy we wszelkich różnorodnych religiach. Określenie jego natury jako logicznie koniecznego rozwiązania zagadki TEGO, CO JEST, staje się zagadnieniem naukowym, nie mniej niż jakiekolwiek inne, mało zrozumiałe zjawisko naszej rzeczywistości.

Sztuka romańska ogniskowała całe swe zainteresowanie właśnie około TEGO, CO JEST. I słusznie Pani pisze, że u podstaw sztuki romańskiej leży niezwykle silne przeżycie wszechobecności boskiej. Ale żeby dla artysty romańskiego wszechświat i wszystko, co w nim jest, było tylko jednym ogromnym symbolem najwyższego Majestatu, to chyba NIE: Nie symbolem, a objawem i w konsekwencji dowodem.

Jeżeli prawdą się okaże — a wszelkie znaki na niebie zdają się wskazywać, że tak będzie — sformułowana przed półwiekiem z góry zapowiedź Berdiajewa, że po okresie racjonalizmu, który wydał niebywałe owoce w dziedzinie naszej materialnej kultury, ale wybitnie zubożył nasze możliwości duchowe, zbliża się nowe Średniowiecze Mistyczne, które nawiąże do tradycji porzuconych z nastaniem Gotyku, to będzie to z pewnością mistyka zupełnie inna i nowa, wyzbyta przeżytego fideizmu i nie tylko nie zapierająca się osiągnięć Nauki, ale budująca na nich. Czyżby nasze dzisiejsze zbliżenie do sztuki romańskiej miało być pierwszym objawem zbliżającej się odnowy?

A teraz: Dlaczego katedry gotyckie w Chartres, Beauvais, Amiens, Strasburgu czy Kolonii nas zachwycają, gdy tymczasem takaż katedra w Bordeaux jest dla nas, jak słusznie Pani pisze, przykrym zgrzytem? Bo tam Gotyk jest naturalnym wytworem miejscowej gleby i autentycznym wyrazem miejscowego ducha, gdy tymczasem pod Pirenejami jest intruzem, narzuconym przez zbrojny najazd, ciałem obcym, które nas razi nie mniej niż Gotyk Lusignanów na Cyprze. Przejście od stylu romańskiego do Gotyku było procesem, który objął całą zachodnią Europę, i wszędzie miało charakter normalnej ewolucji historycznej. Tylko w południowej Francji miało ono przebieg dramatyczny a nawet krwawy, bo tylko tam było ono wyrazem przełomu światopoglądowego, jakim było wymuszone przejście od Chrześcijaństwa Janowego do Chrześcijaństwa Piotrowego, jeżeli wolno tak grubym skrótem wyrazić schematycznie proces z samej swej natury nadzwyczaj złożony.

Cała reszta zachodniej Europy z rąk Rzymu przyjęła Chrześcijaństwo, które tylko do południowej Francji przyszło bezpośrednio ze Wschodu. Przywiózł je stamtąd Ireneusz, uczeń Polikarpa, który ze swej strony znał jeszcze Jana Ewangelistę i był jego uczniem. W Rzymie i w Azji Mniejszej, gdzie autor czwartej Ewangelii, Apostoł miłości, życie spędził i w podeszłym wieku śmierć męczeńską poniósł, wytworzyły się dwa odrębne nurty Chrześcijaństwa pod wpływem odmiennych kulturowych środowisk, w których przyszło im się rozwijać. W Azji Mniejszej, na podłożu dawnej kultury greckiej, opanowanym wówczas przez filozofię Platona, rozwijała się za czasów apostolskich myśl gnostyczna, przepojona czarowną mistyką i uduchowioną poezją Wschodu a przede wszystkim Persji. Z tego to podwójnego źródła — Grecji i Gnozy — czerpało swe natchnienie Chrześcijaństwo wschodnie. Inna była atmosfera w której wzrastało chrześcijaństwo Rzymskie.

Niemiec Albertus Magnus i Rzymianin Tomasz z Akwinu zarazili się poprzez Hiszpańskich Arabów racjonalizmem Arystotelesa — żeby znów operować ryzykownymi skrótami. Z tych to czterech źródeł czerpało swe natchnienie Chrześcijaństwo Zachodnie, które miało swój ośrodek administracyjny w Rzymie, ale wypracowywało swe charakterystyczne kierunki myślowe głównie nad Renem i w Paryżu. Pod wpływem tak odmiennych środowisk rozwijały się już od czasów apostolskich dwa odmienne nurty Chrześcijaństwa, które nazwijmy Janowym i Piotrowym. Jedno bardziej uduchowione, „pneumatyczne", wyznające teologię apofatyczną, wzdragającą się przed precyzowaniem i racjonalizowaniem spraw, dla naszego umysłu niedosiężnych, rządzące się raczej miłością bliźniego niż bezwzględnością prawa, tolerancyjną „ekonomią" wobec błędów cudzych raczej, niż fanatyzmem karzącej zemsty, wolnością spontanicznej myśli raczej, niż usystematyzowaną odgórnie scholastyką. Fanatyzm religijny w obronie nie tyle chrześcijań-

skiego ducha ile raczej litery chrześcijańskiego dogmatu był wytworem Chrześcijaństwa Piotrowego. Krucjaty i inkwizycja mogły powstać tylko na Zachodzie: były nie do pomyślenia w Bizancjum. Niedarmo Anna Komnena w swym pamiętniku wspomina z oburzeniem najazd krzyżowców: „Biskup na koniu? w zbroi i infule? z pastorałem w jednej ręce a mieczem w drugiej? i głosi, że idzie na wojnę świętą! Cóż za aberacja! Wojna może być czasem konieczną ale, na miłość Boga, nie może nigdy być świętą".

Te dwa odmienne nurty od dwudziestu wieków rozdzielają świat Chrześcijański. Ich rozdźwięk był głównym powodem Schizmy. Ścierały się one jeszcze na ostatnim Watykańskim Soborze. Na szczęście myśl Janowa, wytępiona na Zachodzie przez Gotyk — bo słusznie Pani stwierdza, że katedry i summy z jednego poczęte są ducha — zaczyna powoli wracać do swych praw i górować we współczesnym świecie chrześcijańskim nad barbarzyństwem Zachodu. Stąd i nasze wzrastające zrozumienie dla sztuki Romańskiej.

Proszę mi wybaczyć przesadne ujęcia, nieuchronne w każdym schematycznym skrócie. Poruszam zagadnienia, których sformułowanie, udokumentowanie i udowodnienie wymagałoby co najmniej całej książki. Nie dają się odpowiednio wycieniować w obrębie krótkiego listu. Dlatego proszę o wyrozumiałą interpretację niedomówionych twierdzeń wdzięcznego czytelnika, jakim kreślę się z głębokim poważaniem.

Jan Gawroński
Warszawa

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 15.—

KUL W „ZNAKU“

ZNAK

MIESIĘCZNIK